

实相本体与涅槃境界

——梳论竺道生开创的中国佛教本体理论

余日昌 著

儒道释博士论文丛书

巴蜀书社

余日昌 著

实相本体与涅槃境界

——梳论竺道生开创的中国佛教本体理论

儒道释博士论文丛书

巴蜀书社

《儒道释博士论文丛书》编委会

《儒道释博士论文丛书》由香港圆玄学院资助出版

《儒道释博士论文丛书》缘起

儒道释是中华民族传统文化的三大支柱，源远流长，内容丰富，影响深远，它对中华民族的共同心理、共同感情和强大凝聚力的形成与发展，均起了极其重要的作用，是我们几千年来战胜一切困难、经过无数险阻、始终立于不败之地的精神武器，在今天仍然显示着它的强大生命力，并在即将到来的新世纪里，焕发出更加灿烂的光彩。

自从1978年中国共产党第十一届三中全会确立改革开放路线以来，我国对儒道释传统文化的研究工作，也有了很大的发展，在全国各地设立了许多博士点，使年轻的研究人才的培养工作走上了有计划有组织地进行的轨道，一批又一批的博士毕业生正在茁壮成长，他们是我国传统文化研究方面的一支强大的新生力量，是有关各学科未来的学术带头人。他们的博士学位论文有一部分在出版之后，已在国内外的同行学者中受到了关注，产生了很好的影响。但因种种原因，学术著作的出版甚难，尤其是中青年学者的学术著作出版更难。因此还有相当多的博士学位论文难以及时发表。不及时解决这一难题，不仅对中青年学者的成长

不利，且对弘扬中华传统文化，促进学术交流也不利。我们有志于解决此一难题久矣，始终均以各种原因未能如愿。近与香港圆玄学院商议，喜得该院慨然允诺捐资赞助出版《儒道释博士论文丛书》，这将是学术界的一大盛事，长期坚持下去，必然会产生它的深远影响。

本丛书面向全国（包括港澳台地区）征稿。凡是以研究儒、道、释为内容的博士学位论文，皆属本丛书的出版范围，均可向本丛书的编委会提出出版申请。

本丛书的编委会是由各有关专家组成，负责审定申请者的博士学位论文的入选工作。我们掌握的入选条件是：(1) 对有关学科带前沿性的重大问题作出创造性研究的；(2) 在前人研究的基础上有新的重大突破、得出新的科学结论从而推动了本学科向前发展的；(3) 开拓了新的研究领域、对学科建设具有较大贡献的。凡具备其中的任何一条，均可入选。但我们对入选论文还有一个最基本的共同要求，这就是文章观点的取得和论证，都须有科学的依据，应在充分占有第一手原始资料的基础上进行，并详细注明这些资料的来源和出处，做到持之有故，言之成理，避免夸夸其谈，华而不实。我们提出这个最基本的共同要求，其目的乃是期望通过本丛书的出版工作，在年轻学者中倡导一种实事求是地、一步一个脚印地进行学术研究的严谨学风。

由于编委会学识水平有限和经验与人力的不足，难免会有这样或那样的失误，恳切希望能够得到全国各有关博士点和博士导师以及博士研究生们的大力支持和帮助，对我们的工作提出批评和建议，加强联系和合作，给我们推荐和投寄好的书稿，让我们一道为搞好《儒道释博士论文丛书》的出版工作、为繁荣祖国的

学术文化事业而共同努力。

《儒道释博士论文丛书》编委会

1999年8月5日

序

受社会历史条件和中国传统文化的影响，佛教传入中国后就逐步走上中国化的道路。如果说，魏晋时期佛教的中国化主要表现为中土人士以老庄思想去理解、接受般若学，把般若学玄学化，那么，南北朝时期的佛教徒则多以传统的灵魂思想去理解和接受佛教的“轮回报应说”和“佛性理论”。当然，中国佛教的发展有其自身的轨迹，玄学化的“六家七宗”后来终于被僧肇的《不真空论》所纠正，而南北朝时期的竺道生则以本体化了的“理佛性”来为当时带有实体化倾向的佛性理论“正本清源”。

竺道生在中国佛教思想史上有两个重要贡献，一是提出“一切众生悉有佛性”，二是主张“顿悟成佛”。而这两个思想都是建立在同一思维模式，即大乘佛教的本体论基础之上的。在竺道生看来，既然一切众生都是佛性的体现，就不应该把一类众生（如“一阐提”）排除在佛性之外；至于“顿悟成佛”论，其主要的理论依据是，所谓佛性亦即作为本性的“理”，“当理为佛”，而“理”是不可分的，因此必须以“不二之悟”（即顿悟），“符不分

之理”。竺道生的这两个思想对南北朝之后的中国佛教的影响十分巨大，甚至可以说成为了隋唐佛学乃至中国佛教佛性理论的主流思想。因此，要了解、把握南北朝以后的中国佛教，不能不研究竺道生的思想。

余日昌同学在博士论文选题时提出以竺道生的涅槃学为研究对象，我十分赞同，并告之研究竺道生的思想，最关健的是要把握住其本体论的思想模式；日昌君在制定论文提纲时，始终坚持了本体论思想模式这条主线，在搜集大量第一手资料基础上，经过较深入的独立思考和一年多的艰苦劳动，终于较好地完成《竺道生佛学思想研究》的博士论文，受到了有关专家的一致好评。毕业后，日昌君又对整个论文进行了重新修订和充实，并把论文易名为《实相本体与涅槃境界》，更加突出了本体论这条主线，现四川大学拟把它纳入《儒道释博士论文丛书》，相信它的出版将对深入研究竺道生思想乃至中国佛教的佛性理论有所助益，故十分乐意把它介绍给大家。

赖永海

2003 年 10 月于南京大学

目　　录

绪 论

一 研究的意义

所谓本体论（Ontology）在西方哲学中被称之为形上学（Metaphysics），在中国哲学中又被称之为元学或玄学。当然，这里的形上学并非意味着与辩证法相对立的思维方法。如果从哲学的角度观察宇宙人生，所谓本体所体现的就是宇宙人生及其全部特质同时存在中的最大共性即最高的存在，哲学本体论就是探讨最高存在的学问。西方哲学史上最早由巴门尼德提出了“存在”（Being）概念，他认为人所面对着一分为二的社会，必然经历两种认识过程。一是人的感觉能够认识的仅仅局限于现象界，认识的对象是变动的多样的非真实的非存在，人们从中只能获得意见。二是人的理性能够进一步认识到本质，认识的对象是恒定的惟一的真实的存在，人们从中可以获得真理。从亚里士多德提出以研究最高存在的形上学作为第一哲学开始，所谓本体论就在西

方哲学中逐渐形成并完善起来了。后来在 17 世纪以后由德国哲学家郭克兰钮开始明确提出本体论的概念，接着沃尔夫进一步对本体论理论中关于存在的范畴做出了比较全面的规定，并成为近现代西方哲学中本体论的基本范畴形式。

中国佛教的生长土壤是传统的中国哲学。中国哲学的本体观念及本体论理论形式的出现并非晚于西方哲学，但是提法上有所不同，比如最早《老子》提出的“道”及道论等等。中国哲学的本体论理论发展是一个全面的漫长的变化的历史过程，佛教本体论的发展在很大程度上受到影响。然而，佛教理论与实践形式及其内容的出现与发展，其真正而最主要的目的就是追求宇宙人生的最高存在，佛教的认识论和解脱论的发展一直紧紧围绕的理论中心是本体论。这又是与西方哲学和中国传统哲学理论形式的最大的区别之处，尤其表现在实践过程特点上。也可以这样认为：佛教所探索的根本问题是宇宙人生的最高存在即本体以及与之相关的所谓境界论，佛教本体论的具体内容决定了解脱论的特殊形式。所以本书认为，研究佛教本体论的历史发展过程对于解释佛教认识论和解脱论将具有根本的意义。

中国佛教的本体论观念是从印度佛教引进的，但最初的理论形式并不纯粹，分别表现为格义和所谓“六家七宗”所代表的“般若”解释学形式。真正开创中国佛教本体论并形成思想体系的历史人物是晋末刘宋初时期的僧人竺道生。本书认为，研究中国佛教本体论应当从研究竺道生开始。

史料记载中竺道生秀出群品，英义独拔，孤情绝照，慧发天真，他的“阐提成佛论”和“顿悟成佛论”堪称中国佛教史上的两大贡献。也许因为以上二论炫耀夺目，学者们对竺道生其他佛

学思想及竺道生整个佛学思想体系反而有所忽略。这将阻碍对竺道生佛学思想中许多基本问题的进一步深究。这些问题是：历史疑论中竺道生论及的所谓“十四科”内容究竟是什么？竺道生佛学思想是睿智奇想，还是厚积薄发？更进一步，竺道生的佛学思想是否曾经是一个比较完整而且独创的思想体系呢？本文认为，只有首先弄清这些基本问题，才能更加深入、全面、准确地探讨竺道生对中国佛学的历史发展，尤其是对佛教中国化所做出的重要贡献。这就是本书开始讨论的出发点。

竺道生所处的六朝时代，慧风东扇，法云南移，格义迂乖，遗教更新，中国佛教的发展正处在佛教中国化的第一个历史阶段。三国佛教重镇，北为洛阳，南为建业。汉代末期洛阳的佛教两大系统，至三国时已由北至南广为流传。其中安世高一系偏于小乘的禅数学，支娄迦谶一系偏于大乘的《般若》学。安氏之学主张“禅之用在洞悉人之本原。数之要者，其一为五蕴。”安译《阴持入经》为代表，推广一种与道家“养生成神”之学相得益彰的安般禅法，皆在承袭汉化佛教的神明住寿之说，尤其通过端心一意，去恶除蔽，体会“五蕴聚身”背后的元气，神识佛陀之教“非身无我”的微妙，从而通过证得小乘“四法印”，先入涅槃解脱道，再得广大神通。它的传扬并没有多少佛教本体论的成分。

与安氏禅学比较，支娄迦谶所传《般若》系佛教思想，则主要体现大乘佛教中的佛教本体论思想，重在说明佛、法身、涅槃、真如、空等本体论观念。为了了达所谓的本体，支系流传的《道行般若经》（又称《摩诃般若波罗蜜经》）和《首楞严》等佛经宣扬般若智慧，一时盛行于南方建业等地。此风延续到晋代，

支亮之弟子支谦重译《道行经》并更名为《大明度经》，理趣《老》《庄》，义附玄学。这样，般若之学就落实在了中国传统本体论思想即玄学的基础上，得到了较快的生根与繁殖，产生“六家七宗”。当时，中国关内南方大部分地区，流行的也主要是佛教般若义学，北方则从佛教宗教实践出发，重禅修行。这就是竺道生出现之前中国佛教发展的大形势。它提供给竺道生以中国本土的玄学本体论与印度佛教般若本体思想互释与交融这样一种佛教本体思想发展的历史背景。

东晋道安，早年约公元335年起承学安氏系禅法；中年约公元365年避乱南行，分张众徒；晚年居襄阳、长安，校阅群经，治译修律，尤以“本无宗”领衔般若学六家七宗，是中国佛教历史上一位结合北禅南义的重要人物。在他的门徒中，有共事于佛图澄的师兄竺法汰和后来的庐山佛教领袖慧远。竺道生是竺法汰的弟子。远、汰两人曾直接受教于道安早期的般若本体论思想，必定对竺道生产生过较大的影响。后来，慧远偏重于在教理上以神道附会“毗昙”，在实践上发展净土信仰。竺道生曾于早年虽在庐山与慧远共习有宗事，但不共净土义。后来，竺道生习从鸠摩罗什，又因罗什所传大乘般若思想并不是佛教了义，从而与之分道回到建康。从此开始，竺道生深思熟虑而慧发珍论，终于开创了中国涅槃佛性思想先河。

至此，慧远、竺道生和罗什三家佛学思想已经相对独立并成熟，足以分别代表庐山净土集团、建康涅槃学派、长安般若学派这三大佛教集团，并共同形成了晋末南朝时期“三足鼎立”的中国佛教思想发展局面。其中，尤以竺道生的涅槃佛性思想影响深远。这就是竺道生的佛教知识背景和历史环境。

在以往的研究中，我们似乎忽略了竺道生是当时三个主要佛教思想领袖之一这样一个历史事实。在没有整理出他的佛学思想体系之前，我们不可能真实、全面地认识他对佛教中国化的关键承启作用和他的历史地位，也不可能进一步体会到竺道生以涅槃佛性思想为标志的实相本体论，实际上是一种对抗罗什“玄论化”义理佛教及其导向的积极力量。竺道生的实相本体论与慧远集团的净土思想虽然是两种不同的理论体系和宗教实践方式，但是都反对罗什的贵族佛教和御用佛教倾向，竭力主张以平民佛教为主要趋向的佛教中国化方向。二者比较起来，竺道生对佛教平民化的努力在理论上更为彻底，这归功于他的实相本体论。

遗憾的是，过去总结佛教中国化历程时，多偏向于揭示中国传统哲学思潮（如玄学、老庄、儒家伦理等）如何与印度佛教思想发生共响、融合或整合。再者，即使负面论及，也大多是研究佛教外部向佛教发难乃至论辩而抵止佛教的历史过程，比如形神之争讨论等等，却几乎没有涉及佛教内部始终存在着中土佛教与印传佛教之间的激烈对抗。原因在于没有以宏观的角度，将六朝佛教作为一个整体，分析各个佛教人物或集团基本思想的成因与彼此之间的关系。所以，本书企图在这方面做一些力所能及的补充研究工作。

二　研究的现状

国内文献中，公认研究竺道生较为切入的有两种。一是汤用彤先生从佛教史学角度阐述的《汉魏两晋南北朝佛教史》；二是任继愈先生主编的史论与范畴学相结合为特点的《中国佛教史》。

汤公著作提供了较详细的竺道生思想发展线索，任公著作则收集了竺道生主要思想的基本论点。两论对竺道生的佛学思想仅述要点，这是思想通史特点。海外如印顺法师，以研究“如来藏”系佛教思想见长。他将研究的重点着落在印度佛教一段，几乎未及以竺道生为代表的佛性思想，但却为研究竺道生的本体思想提供了重要的理论线索和参考资料。国内吕澂先生擅长采用以经解经的方式论述竺道生的佛性论，融入了唯识思想，仅此一论而未列体系。其他研究大多集中在“阐提论”和“顿悟论”及“善不受报”、“法身无色”、“佛无净土”等论点的说文解字，存在许多牵强比附的解读。又悉见海外学者陈沛然先生著有《竺道生》、国内学者杨维中先生著有《竺道生大师》，均是人物传记。海外亦有刘贵杰先生研究竺道生见长。这样看来，目前尚缺将竺道生的众多观点还原并形成一个他自己的思想体系进行深入讨论的专论，对竺道生佛学思想的认识往往容易以腿称象，或只知其然不知其所以然。

国内赖永海教授的名著《中国佛性论》，是中国佛学中“佛性”范畴发展史的专论。其中对竺道生涅槃佛性学说的思想背景和理论根据进行了深刻的提示，尤其提出佛性具有佛教本体意义，画龙点睛。所以，本书的研究工作以《中国佛性论》作为导论，以研究竺道生的本体论作为切入点，努力尝试着还原出竺道生的思想体系。

竺道生佛学思想史料，现存仅有两卷本的《妙法莲华经疏》，这是其晚年的著作，现收入于日本《续藏经》第一辑第二编乙第二十三套第四册。竺道生的其他散论被分别记录于东晋僧肇所撰写的《注维摩诘经》，载于《大正藏》第三十八卷，约一百五十

条共约一万五千字和梁代释宝唱所撰写的《大般涅槃经集解》，载于《大正藏》卷三十七，约一百条约三千字。本文一并收集列于附录二中。竺道生的论著之少，可能还因为他那种“依义不依语，依法不依人，依了义经不依不了依经，依智不依识”的学术态度。再者，竺道生一生的主要居栖虽处庐山、长安、建康、扬都等地，但他并不属于当地的佛教集团，所以各地教史可能都不将他的佛学思想载入史册。以上种种，给深入研究竺道生的佛学思想体系造成了较大的困难，限制了研究的角度和深度。本书则力求有所突破。

三 本书的工作

通过整理现存的竺道生佛学言论，可以发现他的佛学思想体系由下列所谓的“十四科”内容组成。

第一：实相义。见于唐代澄观撰写的《大方广华严经随疏演义钞》卷第五十一。他说：“疏大般若云，三世诸佛皆以性空而为佛眼。见性为佛眼故，疏理无惑计，有无常实者，即生公十四科实相义。”（《大正藏》36/400上）

第二：辨佛性义。见于《祐录》杂录卷第十三。此义主述“佛性我”本体。

第三：众生有性义，又称众生悉有佛性义。见于赵宋智圆撰写的《涅槃玄义发源机要》卷第一。他说：“（竺道生）遂撰十四科，其第十众生有性义。”（《大正藏》38/19上）

第四至第十一分别为：佛性当有论、善不受报论、佛无净土论、顿悟成佛论、应有缘论、二谛论、法身无色论。见于唐代宫

廷撰写的《大唐内典录》卷第四。其中“二谛论”见于《法苑珠林》第一百（《大正藏》53/1021上）。

唐代僧人道宣说：“佛性当有论、善不受报论、佛无净土论、顿悟成佛论、应有缘论、二谛论、法身无色论，右七部，龙光寺沙门竺道生，四力天挺，智不从师，推佛性通于有心，考性命穷于法座，著论开化，广如本纪。”（《大正藏》55/261下）这说明，竺道生的论著曾经也是很多的，也许因为他的阐提成佛论与当时的教风相抵牾，而且他不属于任何教团等缘故，使得诸论散失。

第十二：阐提成佛论。见于中华书局版《出三藏记集》第571页。

第十三：释八住初心欲取泥洹义。见于《祐录》杂录卷第十三。

第十四：四轮判教。见于竺道生撰写的《妙华莲华经疏》。

以上所谓“十四科”的文字内容已经基本散失，所以还原本义的工作将是比较困难的。

在考察了竺道生的所有现存言论之后，我们发觉一个特点：竺道生“十四科”所讨论的内容几乎都是紧紧围绕所谓的“实相本体论”而展开的。经过假设与反证，说明了如果不用竺道生的实相本体论去论证以上诸论，则论证过程多少是牵强的。

根据《名僧传钞·说处》卷十的记载，竺道生作为一个在中国佛学发展特殊历史背景下独具性格的佛学家，他的佛学生涯早期曾经在庐山与慧远“习有宗事”，当时已经初具自己的佛学见解。不然，就不会发生他“中年稽（可解读为：核查）教（可解读为：空教），理洗（揣研）未尽”而中途离开罗什教团，随后又“收迷独运，存履遗迹”，慧发“珍怪之辞，皆成通论”的壮

举了。所以，首先，我们有理由相信竺道生必然曾经努力地去创立自己的佛学思想体系。其二，所谓“十四科”的论目也充分揭示了竺道生曾经形成过自己的佛学思想体系。其三，为了更加全面而客观地说明六朝时期佛教中国化的真实发展过程，还原竺道生以实相本体论为核心的佛学思想体系，正本清源，是十分必要和重要的。

因此，本书的主要工作如下：第一，在还原竺道生实相本体论的过程中，比较竺道生本体思想与罗什本体思想的主要区别与联系。考虑到僧肇思想倾向基本上代表着罗什佛学的诠释学，所以不再单独列举。第二，描述一种以实相为本体，以般若与涅槃为两种大用的六朝佛教本体理论的大框架及其内容和彼此关系。第三，揭示竺道生以实相本体论为基点的涅槃佛性解脱论的理论特点、历史影响及其对佛教中国化的深刻意义。第四，对竺道生重新作出一般性的历史评价和结论。

四　研究的方法

因为还原竺道生的实相本体论是本文的研究目标，所以作者更多考虑的是竺道生形成其本体论思想的内因与外因。作为内因，竺道生的思想方法是产生或构架其佛学思想体系的第一起点。有什么样的思维方式，则将产生什么样的理论结论。尽管一个人的思维方式可能中途发展或变化，但他的潜意识之中雏形期思维方式将始终保持着顽强的惯性，这也就是人们常说的“烙印”。一个人的思维方式对其思想内容直至思想体系形成将起到重要的作用。所以，本书讨论竺道生每一部分的思想观点或哲学

范畴时，都将在不同程度上深究他的思维方式特点。

研究竺道生这样一位在特殊历史环境中发展起来的佛学家，以往那种离开历史大背景而“以经注经”或“就论解论”的研究方法，似乎“不究竟”。它展现给我们的竺道生，也仅仅是一位以“阐提成佛论”和“顿悟成佛论”为标签的佛学符号，缺少了生动的思想内涵。所以，本书希望通过比较相同时代诸位佛学家的思想，更加突出竺道生的思想特点，同时也进一步充分说明竺道生佛学思想的社会成因和社会意义。

本书以赖永海教授的《中国佛性论》为导论，坚持历史与逻辑、范畴与人物相一致的原则展开讨论。同时还有一个基本研究态度，即竺道生首先是一位僧人，然后才是一位佛学家。竺道生的一切言论，应当是其对社会与宗教的关系，对佛教本体与现象的关系加以深刻思考之后的产物。所以，必须首先研究竺道生思想最深处所考虑的问题。再者，竺道生的性格特点是使其成为一代名师的基本条件或内因。努力在研究中突出他的性格特点，由此引发与说明其理论特点与性格特点，也是十分必要的。虽然这方面存在着相当的难度，但是，一旦认清了竺道生“以人为本”的基本立场，并以此解释或探求成佛根据及诸法实相本体，那么，许多问题就将迎刃而解。所以，竺道生作为佛学家和僧人，如何站在“以人为本”的立场上谈论“以佛为本”的佛教教义，这将是本书的重点笔墨。这也要求作者站在人本的立场上去解读竺道生。

试想，如果竺道生不是站在人本的立场上论说佛理，怎么会有“十四科”思想及其对中国佛教发展尤其是心本论佛教及人间佛教产生的深远影响呢？我们用罗什赠给法如和尚的偈句去赞颂

竺道生的思想品格和人格特点，也许恰如其分。这句偈语是："心山育德熏，流芳万由旬。哀鸾鸣独桐，清响彻九天。"

第一章　竺道生生平略考

生平如果仅仅是一个人的年表，则似乎过于简单。佛教史学家汤用彤先生称竺道生是“依法不依人，依了义经不依不了义经，依义不依语，依智不依识”的所谓“四依菩萨”，其实有着深刻的内容。所以，在开始研究竺道生佛学思想之前，我们很有必要努力将“年表”与“四依”有机结合并介绍如下，以再现竺道生丰富而特殊的人生经历。

一　史料与文献

目前，记载有竺道生生平事迹的史料尚存：

宋慧琳撰《龙光寺竺道生法师诔》(唐道宣《广弘明集》《大正藏》第52卷265下)；

梁慧皎撰《高僧传》卷第七《宋京师龙光寺竺道生》(中华书局版第255～257页)；

梁僧祐撰《出三藏记集》卷十五《道生法师传第三》(中华书局版第570～573页)；

唐道宣撰《续高僧传》第五（《大正藏》第50卷462上）；

唐道宣撰《集古今佛道论衡》卷甲（《大正藏》第52卷369中）；

唐道宣撰《道宣律师感通录》（《大正藏》第52卷441下）；

唐神清撰《北山录》卷第四、第七（《大正藏》第52卷598上下、616中）；

唐道世撰《法苑珠林》卷二十三、八十九、一百（《大正藏》第53卷466下、944下、1021上）；

唐靖迈撰《古今译经图纪》卷第三（《大正藏》第55卷361中）；

唐明诠撰《大周刊定众经目录》卷第十（《大正藏》第55卷432下）；

唐智昇撰《开元释教录》卷第五上、第十三（《大正藏》第55卷523下、618下）；

唐智昇撰《开元释教录略出》卷第三（《大正藏》第55卷741下）等。

北宋文才撰《肇论新疏》卷中（《大正藏》第45卷220下、224上）；

北宋戒珠撰《叙净土往生传》（《大正藏》第51卷108下）；

北宋尚书屯田员外郎嘉乐撰《庐山记》卷第一（《大正藏》第51卷1028上、1029下、1030上、1040下）；

《宋书》卷九十七《天竺传》等。

又近代介绍竺道生生平的有关著作有：汤用彤著《汉魏两晋南北朝佛教史》第十六章《竺道生》（北京大学出版社版第425～480页）；吕澂著《吕澂佛学论著选集》第五卷《中国佛学源

流略讲》第六讲《南北各家师说（上）》（齐鲁书社版第2605～2617页）等。

二　对经历年代的推断

据上述材料我们可以整理出竺道生的整个佛学历程。其中，关于竺道生的出生年代及履历目前尚属不定，现在只能根据现有的史料进行推估和整理。

据《高僧传·竺道生》记载：竺道生，本姓魏，钜鹿人，寓居彭城（今江苏徐州）。按《出三藏记集·道生法师传》记载分析，竺法汰在离开道安从北线东去建康，途经彭城地区时将竺道生"携以归依"了。推论如下：

首先，这个"携"字似乎可以说明竺道生并不是从彭城南下建康投奔竺法汰的。

其次，我们应当推定竺法汰东去建康的大致路线。东晋道安"分张众徒"前后两次，先在新野（今河南境内），后在襄阳（今湖北襄樊市）。汤用彤先生据《世说·赏誉篇注》引车频《秦书》及《晋书》百十一认为：新野分张发生在晋哀帝兴宁三年（公元365年），时道安"使竺法汰诣扬州，曰'彼多君子，上胜可投'。法汰遂渡江至扬土。"《高僧传·道安》也有此说。现在有南线和北线两条路可以到达建康。其中南线是：从新野又沿沔河下行至南郡荆州（今湖北沙市），再沿长江达到建康。如《高僧传·竺法汰》中记载：竺法汰"乃与弟子昙一、昙二等四十余人沿江东下，遇疾停阳口"。现在，没有史料根据可以说明西晋时期新野附近名为"阳口"的地方在哪里。按《高僧传·竺法汰》记载：

“时桓温镇荆州，遣使要过，供事汤药”，但是我们暂时无法说明当时桓温镇守的“荆州”是否就只限于南郡荆州。按《高僧传·道安》记载，道安达到襄阳后曾经“又遣弟子慧远下荆州问疾”，这说明这个“荆州”的位置应当在襄阳的东南方。现在的问题是：竺法汰有没有可能沿北线即先沿淯水（今白河，沔水中游东北走向的支流）行至南阳（今安阳市）、再沿荆州（鲁阳、阳山，今山西邓县）因疾稍停、然后经豫州、彭城（今将苏徐州）达到建康呢？

据东晋十六国历史地图可见，两个荆州正好位于新野的北面和南面。按理说，当年道安安排竺法汰与自己分张东西，那么新野之后就不再可能同行了。据记载，道安与竺法汰“泣涕而别”之后立即渡过沔河径直南下襄阳。襄阳位于新野至南郡荆州的路中而且可沿沔水直达，显然，如果竺法汰要经由南郡荆州东行，则与道安分手的地点就没有必要在新野，而是完全可以选择在襄阳。再说沔水由襄阳东南向直至武昌，而不通南郡荆州，那么竺法汰怎么可能沿江达到南郡荆州呢？另外，这个“荆州”应当距“阳口”很近。汤用彤先生认为，此“阳口”就是沔水人注扬水之处，谓之扬口（见又《汉魏两晋南北朝佛教史》第145页）。本文认为这只能是推测。当时，平顶山偏西的荆州亦处阳山地区，所谓“阳口”是否是指当时阳山之口的一个地名？如果这种假设成立，那么竺法汰就很可能沿北线路经彭城了。当然，这只是一个根据还不充分的假设而已。即使这样，按《世说·赏誉篇》记：“初汰法师北来，不知名，王领军供养之。”又《高僧传·竺法汰》记：“汰下都止瓦官寺。”一个“北来”，一个“下都（下行至京都）”，这似乎可以说明当时竺法汰是从建康北面过来的，

这样路过彭城的可能性也就很大了。

第三，以上旨在推断竺法汰是否可能路经彭城而遇携竺道生。下面推断竺法汰携领竺道生的时间。按《高僧传·竺法汰》记载：当时竺法汰一到建康，“晋太宗简文帝深相敬重，请讲《放光经》”。简文帝在位只有公元371～372两年，瓦官寺也刚创立不久，竺法汰还“更拓房子，修立众业，又起重门，以可地势”。这说明，竺法汰是公元371年左右到达建康的。从地理位置上看，彭城地区位于荆州至建康的北线路径之中，那么，不论沿南、北线若经过彭城地区再到建康，必将是竺法汰身体康复后的事，发生的时间最多不会超过一年半载。

因此可以推断：竺道生大约是在公元370年这一年中被竺法汰路经彭城而沿途受徒的。

在上述基础上可以进一步推断竺道生的出生年代。对此，汤用彤先生曾在《汉魏两晋南北朝佛教史》第431～432页作过一种判断，认为“道生之出家，或在是时。(公元371～372年）又其后若干年，而道生年十五。（如假定在公元375年，而道生死于公元434年，则道生寿六十。）又其后五年，当二十岁，受具足戒”。我们注意到：若按上文假设竺道生在公元375年是15岁，那么就等于假定他是公元360年出生的。则公元434年竺道生过世时应当是74岁，而不是60岁。这显然是一个笔误。虽然汤先生的假定有一定道理，但我们认为：如宋慧琳撰写的《龙光寺竺道生法师诔》中称竺道生“幼而奇之，携就法汰法师”。其中之“幼”一字，按古代言义可以说明：公元370年竺道生遇见竺法汰时应当只是5岁左右的学前蒙童，如果已过学龄则一般称为“年少”。《高僧传·竺道生》记载：“生幼而颖悟，聪哲若神，

其父知非凡器，爱而异之。”送5岁左右的儿子跟随竺法汰出家远行，这也许正是一种特别的爱护方式。反过来想，如果不是5岁左右就“归依法门，改服受学”，那么怎么可能如《出三藏记集·道生法师传》中所说竺道生“以年在志学（不过15岁），便登讲座”了。所以本文认为：竺道生公元370年时的年龄大约是5岁，那么他的出生年代大约是在公元365年。

下面是竺道生以后的主要经历。《出三藏记集·道生法师传》又记载竺道生于晋“隆安中移入庐山精舍幽栖七年”，然后又与慧睿、慧严、慧观同往长安随罗什。这里的“隆安中移入庐山精舍幽栖七年”所指是什么？因为罗什是姚兴弘治三年（公元401年）十二月达到长安的，次年慧严达到长安时年龄40岁。又《高僧传·慧严》记载慧严于公元443年过世，时年81岁。所以，可以推算出竺道生与慧严等四人一同达到长安的时间应当为公元402年左右。那么，所谓“隆安中移入庐山精舍幽栖七年”所表达的意思就应当是：隆安年间竺道生已经在庐山精舍幽栖了七年。所以，竺道生移入庐山的准确年代就应当是公元402年减去七年，即公元395年（隆安元年的前两年）。这样一来，竺道生自公元371年开始至公元395年共二十四年时间是在建康青圆寺度过的，时年大约从6岁至30岁。而后的七年（公元395～402年）又是在庐山精舍度过的，时年30岁至37岁。

《出三藏记集·道生法师传》又记载竺道生于晋义熙五年（公元409年）还都建康。这说明：竺道生在长安至少居住有六年整。按《高僧传·鸠摩罗什》（第54页）记载：弘始七至十一年（公元405～409年）间罗什过世，这也许就是竺道生“理洗未尽”而决定南返的主要原因之一，义熙四年（公元408年）春是

他开始从长安回返宋都建康的时间。因受僧肇之托欲将肇撰《般若无知论》转交庐山刘遗民，所以，竺道生在公元408年夏路过庐山并居住约大半年后再还都。这样一来，他实际返回建康青圆寺的时间则是公元409年，时年44岁。

《出三藏记集·道生法师传》又记载竺道生于宋元嘉七年（公元430年），投迹庐岳。这说明竺道生在建康的时间是公元409～430年，约有二十一年。其中《高僧传·竺道生》记载竺道生因为“乃说阿阐提人皆得成佛”而被摈至吴之虎丘（今江苏苏州），“其夏年，雷震青圆佛殿，龙升于天，光影西壁，因改寺名曰龙光寺。时人叹曰：龙既已去，生必行矣。俄而投迹庐山。”这说明竺道生被摈时间约在公元430年的上半年，时年65岁。

《出三藏记集·道生法师传》又记载竺道生在建康期间，曾于宋景平元年（公元423年）十一月于建康龙光寺译《弥沙塞律》，即《五分律》。时年58岁。

最后，《出三藏记集·道生法师传》记载：竺道生在宋元嘉十一年（公元434年）冬十一月庚子，于庐山精舍升于法座，隐几而卒，时年69岁。

综上所述，我们可以大致地勾勒出竺道生的生活经历如下：大约于公元365年出生在钜鹿而寓居彭城；公元370年约5岁时随师竺法汰出家，第一次入建康瓦官寺；于公元385年约20岁时受具足戒；公元387年竺法汰过世，于公元395年离开建康，时年约30岁；公元395年第一次移入庐山七年，于公元402年离开庐山，时年约37岁；公元402年北上长安受业罗什约六年，于公元408年离开长安，时年约43岁；公元408年夏第二次入庐山，于公元409年离开庐山，时年约44岁；公元409年第二

次入建康住青圆寺共二十一年，于公元430年上半年被摈出建康至虎丘，同年离开虎丘，时年约65岁；公元430年夏第三次入庐山住东林寺，于公元434年过世，时年约69岁。

三　接受及发展佛教思想的历史过程

由上述可见，竺道生的佛学生涯游历当时佛教三大重镇建康、庐山、长安，可谓“三地僧”。他曾涉足过三地的佛教集团，但并不完全依托哪一个集团。这个侧面也反映出了他那种“依法不依人（集团）”的人格特点。

竺道生接受佛教思想的历史过程，按汤用彤先生的意见是：竺道生直接受益于竺法汰所传道安的一切有部思想、罗什的《般若》三论、昙无谶的《涅槃》（详见《汉魏两晋南北朝佛教史》第431页）。“生公在匡山，学于提婆，是为其学问第一幕。在长安受业什公，是为其学问之第二幕。公元409年南返至建业，宋元嘉十年（公元434年）卒于庐山。……但其大行提倡《涅槃》之教，正在此时。是则为其学问之第三幕。”（详见《汉魏两晋南北朝佛教史》第435页）。汤先生的观点很有启发性，但它基本上是按照竺道生所接触的佛教典籍先后而分段的。本书认为，如果能够按照竺道生佛学思想尤其是实相本体论的形成过程来分段，似乎更加贴切，至少能够与本文的主题相一致。现在我们就将这个历史过程整理如下：

第一个时期：晋太元十二年（公元387年）竺法汰过世，在此之前竺道生自公元370～387年间师从竺法汰共十七年，所接受的主要是由竺法汰传教的公元365年新野“众徒分张”之前道

安早期佛教思想。这类思想主要内容有三方面：一是由《成具光明经》、《放光般若经》、《光赞般若经》和《般若方等》等为代表的印度早期大乘般若思想，并形成以性空为特点的“本无宗”思想；二是安世高传《阴持入经》及小乘禅法；三是当时已传《四阿含》等为代表的印度早期佛教思想。这一时期，竺法汰研讲《放光般若经》及其主张契合中国传统道家“无中生有”思想而形成的“本无异宗”论，对竺道生佛学思想的形成影响甚大。本文认为，竺道生一经接触佛教思想，就开始接受了道安“性空般若”本无宗和竺法汰“性不空而能生生”本无异宗这两种佛教本体论思想的熏陶，这对竺道生后来始终探索佛教本体论的真谛，最后终于形成独立的诸法实相本体论的佛学思想体系至关重要。他后来认为，般若思想所依是不了义经，以至于他终于转依《涅槃》佛性理论，这就充分体现了他“依了义经不依不了义经”的人格特点。

第二个时期：公元395～402年在庐山东林禁精舍幽栖七年，所接受的佛教思想有三方面：

其一，僧伽提婆所传《阿毗昙心论》及《三法度论》为代表的印度化地部说一切有部的有宗思想，是一种与道安一系介绍的般若“性空”思想差别很大的“性不空”思想。其中，《三法度论》中所论“补特伽罗（人我）实有”理论，不仅成为慧远主张“神不灭论”的佛典依据，而且开始启发竺道生考虑“佛性”本体性存在问题。与此同时，《阿毗昙心论》中有关“显法相以明本”、“六因与四缘”和“心与心数（心所）”关系这三方面的问题及其观点，启发了竺道生对法相及实相本体的存在形式、佛性与解脱之间因果逻辑关系和实相本体论中认识论基本范式等问题

的深入思考。

其二，据《高僧传·僧伽提婆》记载，僧伽提婆在居住了二十年之后，于公元 396 年离开庐山。这样，竺道生与僧伽提婆在庐山相处的时间应当只有一年。所以，竺道生接触更多的是慧远《阿毗昙心序》中的“法性论”思想，尤其是慧远“至极以不变为性，得性以体极为宗”的观点。它引发竺道生深入思考的问题也许就是：属于宇宙本体论的所谓“法性”本体能够解释或表达作为佛教解脱论根本依据的“佛性”本体么？

其三，慧远所倡扬的阿弥陀佛西方净土信仰与竺道生早年听说的道安弥勒兜率净土信仰有所不同，它们是两种不同的佛教解脱论形式和宗教实践方式，而且，它们的理论根据并非是佛教本体论，比如法性论、实相论或佛性论等等。据《高僧传·慧远》记载，慧远于晋安帝元兴元年（公元 402 年）七月，以净土三经在庐山般若云台结成弥陀净土之莲社。这一年中，竺道生等四人却正好离庐山赴长安。这似乎说明竺道生等并未与慧远同流，其中主要是：竺道生认为慧远一系的佛教理论与实践尚非究竟。所谓弥陀净土信仰的一个最大特点是“观相（象）念佛”、“以识为依”的禅观修行。然而，竺道生一直认为，佛教解脱的终极意义或本体性形式应当是“象以尽意，得意则象忘；言以诠理，入理则言息。自经典东流，译人重阻，多守滞文，鲜见圆义。若忘筌取鱼，始可与言道矣”（见《高僧传·竺道生》）。这种“离相（象）忘言（念）”解脱观的雏形应当产生于庐山，更多的起因始于慧远的净土信仰。

当然，竺道生当时还没有充分的佛典根据尤其是正传的佛教本体论依据，而只能依照早年从学竺法汰时接受“本无异宗”那

种中国老庄思维模式而对慧远的解脱论有所怀疑，并不能从理论上提出比较深刻的疑议和解答。这方面也许就是竺道生北上求法的基本原因之一。后来，竺道生从长安回到建康不久，就从佛教本体论的角度撰写了《佛无净土论》、《法身无色论》和《善不受报论》，似乎旨在了却庐山的宿愿，从中我们不难发现竺道生“依智不依识”的人格特点。

第三个时期：公元402～423年这二十一年中，竺道生可谓“中年稽教”、走南闯北。这个“稽教”的过程可以分成两个时段，即：首先在长安六年中他充分了解了印度佛教理论的实相观和中道观；其次他回到建康后首先着手做了两件事：一是如上面所说了却了庐山的宿愿。二是制律。

按《出三藏记集》记载：晋太元六年（公元382年）竺法汰在扬州得《七佛偈》（二百六十戒）而“嫌文质重，有所删削”（第416页），当时“吴土虽有《五百戒比丘尼》，而戒是觅历所出，寻之殊不似圣人所制。法汰、道林声鼓而功之，可谓匡法之栋梁也。法汰去年亦令外国人出少许，复不还”（第417页）。又晋孝武帝世出之年（公元376年），“法汰顷年当世为人师，处一大域，而坐视令无一部僧法，推求出之，竟不能具”（第411页）。以上说明：制律曾经是竺法汰在建康时期建设佛教的一项重要内容，但因为“大法东去，其日未远。我之诸师，始秦受戒，又乏译人，考校者尠（鲜）”，竺法汰至死都未能得意如愿。因此，竺道生一旦在公元423年得到由法显从师子国（南亚）带回得《弥沙律》（《五分律》）梵本约三十卷，就立即与慧严等共同进行了翻译参正工作。这就尽了师傅竺法汰未尽的心愿（上述参见附录《大正藏》第55卷523下《开元释教录》节）。上述制

律重任惟由竺道生负责，是否也说明了他在青圆寺的序职可能已经是“八大执事”中“维那”（执监僧规者）或“知藏”（主管藏典者）或者更高。如果是这样，如此高位的他后来提出“众生有性”及“一阐提人”不经寺院修行都能成佛的观点明显有悖当时的教义、院规和戒律的传统条框，所以，受到“摈出山门、发行虎丘”的严重处分也就十分自然。这也充分表现出他“依法不依语”的人格特点。

第三个时期：公元 423～434 年，竺道生在完成为师还愿的制律之后，开始创建他的佛学思想体系。这个创建工作包括：一方面创立诸法实相本体论、涅槃佛性论和顿悟解脱论，其他诸论自然也是其佛学思想体系的基本内容。对此，竺道生早就酝酿了十多年，而他在公元 417 年左右读到六卷《大般泥洹经》，实是一个很大的激发。另一方面，他致力于“普教”，大力弘扬“大般涅槃”精神及“阐提成佛论”。诸如“顽石点头”、“星行命舟”、“舍寿师子座”等，都是对他这方面贡献的赞美之谈。

以上，我们大致整理了竺道生佛学思想历程及其年历。然而，他的佛学思想是极其生动、扎实的，更值得进一步研究。

第二章　实相本体与佛性大我

第一节　实相本体论的基本框架

一　真如典义与实相本义

解析竺道生的实相本体论，必须首先了解印度佛教理论中所谓“实相”的含义。印度佛教的实相论，是从“真如”或“如”的意义上开始说的。

大约公元3世纪前后，印度西北部开始出现了主张“缘起性空”的初期大乘佛教思想。他们在以前佛教所主张的那种“人无自性（人无我）”而“法有自性（法有我）”观点的基础上，通过“识空”进一步破除“法我”。从形式上看，这种理论对世俗尘世的否定似乎比较彻底，它是否就是佛教的究竟意义呢？并非如此。印度佛教之所以提出“真如”或“如”的观念，也许是因为

开始考虑人生与现象的所谓“性空”本质中，是否有某种真实的存在。

所谓“真如”，吕澂先生译它为多他多。“多他”义为真实，第二个“多”义为性、性质。《大智度论》卷二则译为“多陀阿迦陀”，并且指出：“云何名多陀阿迦陀？如法相解，如法相说，如诸佛安隐道来。佛如是来，更不去后有中，是故名多陀阿迦陀。”（《大正藏》25/17中）以此作为根据，当时的佛教一般又将“真如”又译成了“如来”。释迦牟尼灭度之后，因为法身恒在，已断烦恼轮回，更不去后有之中，所以“如来”也是他的十个名号之一。就这个意义而言，其他十方诸佛也可以被称为“如来”，例如“大日如来”等等。《金刚般若波罗蜜经》认为：“如来是真语者，实语者，如语者，不狂语者，不异语者。”（《大正藏》8/750中）这里已经在“缘起性空”意义的基础上更进了一步，它开始越过对世界现象虚妄性的认识，而探求所谓“涅槃境界”的真实性。

大乘佛教一般认为，“真如”才是佛教的究竟意义。以至于沿着这种基本思路，印度瑜伽唯识思想和“如来藏”思想迅速地发展起来。因为，大乘佛教在其发展的中期开始，已经将所关心问题的中心或重点，从早期佛教那种对诸佛涅槃之前烦恼三界本质的关注，转向了对诸佛大般涅槃或二乘般涅槃之后的佛界真实性。所以，“真如”所指的就是诸佛法身及其所演变的诸法真实，也就是“如”的本义，即诸佛果德圆满时刻的那种真实存在。这种思想特点与初期大乘佛教所强调的“性空”说在理论角度或立场上有很大的区别。

“真如”的“真”是通过“如”来体现的。这就是说，所谓

的“真”实际上是一种共相。印度乃至中国佛教中对“诸法实相”一直存在着许多不同的解释。种种不同的解释，就是所谓的“如”。在早期佛教经典中，对如、法性、法身、实际、涅槃是不加分别的。比如，《摩诃般若波罗蜜经》卷第十六中佛说：“深奥处者，空是其义，无相、无作、无起、无生、无染、离寂灭、如、法性、实际，涅槃。须菩提！如是等法，是为深奥义。”（《大正藏》8/334 上）表现出共相与各相并不分别、统统归于深奥不可说的情况。《法华经》的出现，提出了著名的所谓“十如是”，即“如是相、如是性、如是体、如是力、如是作、如是因、如是缘、如是果、如是报，如是本末究竟”。从此开始区分“如”与“真”，或者说是以十种“如”来说明或体现所谓的“真实”。依大乘佛教的观点，《法华经》“十如是”意义上的“如”，也是一种方便言说，而它的真实意义是“平等不二”。所以，后来大多直接用“平等不二”之义的“实相”代替了“如”所要表达的究竟意义。

大乘佛教的“诸法实相”观念被比较完整地介绍到中国，是后秦时期鸠摩罗什的功劳。罗什为了与其所执的大乘“性空”理论不发生矛盾，并不直接说明“诸法实相”是有还是无。他选择了用“中道”的方法来描述“真如”的实义。他所译的《中论》卷三中指出：“诸法实相者，心行言语断，无生亦无灭，寂灭如涅槃。一切实非实，非实非非实，是名诸佛性。自知不随他，寂灭无戏论，无异无分别（不分有与无）是则名实相。”（《大正藏》30/24）可见，罗什介绍到中国的“诸法实相”，有两个明显的特点：其一含有较浓烈的“中道义”；其二在所谓“非实非非实”意义上等同与佛性。

罗什在介绍“诸法实相”时，并没有直接将“诸法实相”说成“性空”，而是称为“真际”或“实际”。他在自己翻译的《维摩诘经》中写道：“法同法性，法随于如，法住实际”。这源于罗什有以下一种认识：“诸法实相，随时为名。若如实得诸性相者，一切义论所不能破，名为如。”“如其诸法相，非心力所作也。诸菩萨利根者，推求诸法如相。何故如是寂灭之相，不可取不可舍，即知诸法如相性自尔故。如地坚性，水湿性，火热性……如是诸法性性自尔，是名法性也。”“更不求胜事，尔时心定，尽其边际，是故名真际。”“是故其本是一义，名为三如，道发是一，分别上中下，故名三乘。初为如，中为法性，后为真际。真际为上，法性为中，如为下。随观力故而有着差别。”（以上均见《大正藏》45/136 上）

很明显，他将真际视为最后的本体，又认为本体具有“随时之名”，这就是后来一般所说的实相惟一而“谛”有深浅之义。由于觉悟者的观力不同，所以浅观则观“如”各相，深观则观“真际”共相。中间程度则是自然法性的所谓“性自尔”，它将“方便说”与“真实义”进行了理论上的连接。而且，他还进一步结合佛教修习十地来说明真如与法性的关系：“诸菩萨，其乖顺忍中，未得无生忍，观诸法实相，尔时名为如。若得无生法忍已（七地），深观如故，是时变名法性。若坐道场，证于法性（性空），法性变名真际。”（《大正藏》45/136 中）“此三同一实也，因观时有深浅，故有三名，始见其实，谓之如；转深谓之法性；尽其边谓之实际。”（《注维摩诘经·弟子品》《大正藏》38/346 下）罗什认为，如果认为实相是实，则是浅义；实相为不可说（即“近其边”），才是究竟义。诸法实相，只可接近其边，不

可实得。他在《注维摩诘经·菩萨品》中指出："一谛实相也。……从一谛乃至诸法无我，是诸法实相。"（《大正藏》38/364下）而且"声闻以四谛入诸法实相，菩萨以一谛入诸法实相"（《大乘大义章》卷下，《大正藏》45/140下）。罗什在指出"诸法无我"即诸法没有"自性"之后，并没有说清楚诸法有没有"共性"或"本体"的根据。

虽然，领会罗什义最深的僧肇对此补充说明道："本无、实相、法性、性空、缘会，一义耳。"（《宗本义》《大正藏》45/150下）后人文才在《肇论新疏》中也说到："法性如是，故曰实相，如是谓空也。空无相故，故曰实相。实相自无，非推之使无，故名本无，缘集之法当体之空。"（《大正藏》45/202上）后人元康在《肇论疏》中也认为，定林寺释僧镜所总结的当时般若系"实相六家"都是以"性空"来理解所谓"诸法实相"的（详见《大正藏》45/163上）。但是，都不是罗什所谓"真际"或"实际"所要表达的佛教本体含义。

元康在他的《肇论疏·宗本义》中，将当时解释"诸法实相"的佛教学派分成了"本无实相宗"、"非有非无宗"、"沤和般若宗"、"泥洹尽谛宗"四种，分别指道安为代表的六家七宗、龙树—吉藏的中观学派、罗什的般若性空学派、竺道生的涅槃佛性学派。他比较客观地说明了仅般若学并不能真正代表中国佛教的本体论，而只有竺道生的涅槃佛性学派才是真正地反映了"诸法实相"的本体义、真实义、究竟义、尽谛。罗什对"诸法实相"本体观念的引进在先，才有了后来竺道生"实相本体论"的发展，这是必须首先肯定的史实。罗什对"诸法实相"本体观念只说到一半，所以般若学并不能代表中国佛教的本体论。这为竺道生接

着说“诸法实相”表现为“涅槃妙有境界”，提供了理论条件，从而形成了竺道生实相本体论的最大特点。

我们说，竺道生应当被称为“涅槃实相论”者。这是因为，佛教各学派对诸法实相都有自己的不同理解，为了便于区分，可以分别加以名称。比如，对罗什一系可称为“般若实相论”者，对吉藏一系可称为“中道实相论“者，对慧远一系可称为“自然实相论”者。

虽然，竺道生早年师从竺法汰学习《放光般若经》，后来又随庐山慧远七年，共同研究九分毗昙学，实习有宗法事，然后又赴长安随罗什，听讲“般若性空”理论并稽核佛教解脱论的本体论根据，但他对所谓“诸法实相”的认识，却都不随同以上三者。他认为：“如者，无所不如也，若有所随则异矣。都无所随，乃得随耳，良以名异实，因故有随之言也。”（《大正藏》38/346下）“如者，当理之言，言理相顺，谓之如也。”（《续藏经》第23套第4册第397页下，以后简写为“《续藏经》23/4/397下”等）“如者，谓心与如冥，无复有不如之理。从此中来，故无不如矣。于结使眠中而觉，故得心冥如也。”（《大正藏》38/405中）

在这里，竺道生说了三层含义：首先，他以老子的“无为而不为”思想，将“如”解释为“无为”（即“无所随”）。这一句说明了所谓“如”作为事物根本性的意义。其次，“如”者指从“理”上说的，这就否定了“如”具有实体性。其三，“如”者是一种觉悟状态。在竺道生那里，“如”义的角度已经从解释“现象界”转为解释“解脱论”。顺于成佛之理，或者就是成佛的道理，这就是事物的“如”。“如”最根本的意义是落实在佛性与成

佛上的。这是竺道生实相本体论的重要特点之一。竺道生最终紧紧围绕着成佛或佛性来谈“真如”，所以，他并不认为“性空”就是所谓“如”所欲表达的真实性。

澄现在《大方广华严经随疏演义钞》第五十一中指出：“疏大般若云，三世诸佛皆以性空而为佛眼者，见性为佛眼故。”这是指般若实相论者而言的。对于涅槃实相论者，则“疏理无惑计，有无常实者，即生公十四科实相义中具云：夫惑情所封，则两端（指有与无）斯失。失理背宗，所计皆虚。理无惑计，则有无并实。实则说空，可以祛滞有者之惑；明有，可以释守空者之迷。斯则空有二教，皆俱得实。”（作者下加点）（《大正藏》36/400上）不论或有或无，实相都是真实的。由此看出，竺道生论实相，肯定其为实非虚，就是要进一步突出“佛性我”是实非虚。这与罗什那种“以虚显实”或不说实不实的方式不太一样。

竺道生始终将“如”作为成佛之用，认为“如”既是生生的作用，又是灭谛解脱的根据。他说：“如生者，体如之时，我本无如，如今始出为生也。如灭者，如是始悟中名义，尽菩萨最后心为灭也。夫为得佛之因，既在于始，又在于终，故言为从如生灭得受记耶，别本云从如起灭。”（《大正藏》38/361下）这种涅槃实相义，通过后来所谓的“佛性我”思想体系得到了彰显。由此可见，竺道生开始将“实相本体”作为解脱论的理论根据，从此超越了印度佛教本体论偏于宇宙论意义的局限性。

二　实相本体与一体二用

竺道生明确地将“如”与“实相”视为成佛的发生处与归结

处，实际上就是将所谓“诸法实相”直接地视为了佛教“本体”。

所谓“本体”的含义：其一指发生世界现象的本源，这是罗什般若学所要表达的实相含义；其二指出离现象界与人生寂灭之后的真实存在状态，即世俗所称的那种人的终极归宿，这是竺道生涅槃学所要表达的实相含义。两者的共同特点都是在寻求宇宙人生的最高存在形式，只是角度有所不同。相比之下，竺道生所论的诸法实相本体，不仅是宇宙论意义上的本体，而且更是宗教学解脱论意义上的佛教本体。在本体与现象这个对子里，罗什指出现象不等于本体，竺道生接着说本体就是“诸法实相”，更发展成为“佛性大我”。也就是说，在罗什揭示了现象并不等于本体之后，竺道生接着进一步说明了佛教本体究竟是什么，即本体等于佛性以及提出了佛性论为理论基石的中国佛教解脱论。

罗什及其以前的佛教理论，都将人生过程视为现象世界的一个分支来加以考察。因此他们认为，诸法万象的本体性应当是空寂，那么人生的解脱应归向空寂。罗什一系主要谈论的是现象界及世界观，却极少谈论解脱论。罗什企图在“性空”学本体论框架中解释人生解脱的问题。所以，罗什自进入关中之后，极崇般若，深究性空，巧借中道，避说涅槃，因此形成了其佛学玄理化的极端倾向。这样就很不利于佛教在中国的传播和发展，所以受到了慧远的不断疑问与竺道生的中途背离。

由上述情况来看，如果将晋末宋初乃至整个六朝时期视为佛教中国化的第一个时期进行宏观地分析，当时的中国佛学是紧紧围绕着“诸法实相”这个核心而发展的。所以，本文提出以下一种假设并力求予以证明。

这种假设是：六朝时期，中国佛教总的理论发展倾向呈现为

一种实相本体论。在这个所谓的实相本体论中，既不以罗什那种“般若性空”为实相，又不以竺道生那种“涅槃妙有”为实相，而是只存在一个本体，即“诸法实相”。但是，因为对“诸法实相”存在着不同的理解，所以大致衍生出了这样几种本体论形式，即有慧远以“自然之性”解释法性，罗什以“性空”解释“诸法实相”，竺道生以“佛性我”解释“诸法实相”。其中，慧远主张“定己性于自然”，因为所谓的“自然之性”只是事物的各性或诸法的各相，而并不是事物的共性与共相，再者本体不应具有随顺性，所谓“法性”的本体色彩并不浓烈或较不成熟。因此，只有罗什的“般若性空”理论与竺道生的“佛性我妙有”理论，能够形成当时解释“诸法实相”的两个方面或两大流派。与之相比，同期其他的学派几乎还没有形成比较成熟的本体论。其中，所谓“六家七宗”乃是格义佛学，对佛教“诸法实相”本体的理解“偏而不及”，僧肇的本体论思想则可归于罗什一系。基于这样的分析，本文主张称“般若性空”和“佛性我妙有”为“诸法实相”本体的“二用”，以此建立一种以“诸法实相”为本体，以“般若”与“佛性我”为二用的六朝实相本体论基本的理论形式或大框架。

在这个理论结构中，本文强调竺道生提出的所谓“佛性我”所具有的本体意义。在以往的佛学研究中，人们总将般若视为佛教本体，佛性论乃至涅槃境界论则被列入佛教解脱论，而不考虑佛性的本体性或涅槃境界对这个本体意义的折射。竺道生的实相本体理论能够充分地体现佛性的本体意义，以弥补以往对中国佛教本体理论研究中的不足。

我们注意到，印度大乘佛教在传入我国之前，开始是以般若

思想去说明“诸法实相”，接着又转向了从涅槃角度去进一步体现“诸法实相”的本体了义。但是，当时印度中后期大乘佛教中说明“诸法实相”的主要依据，却是“如来藏”思想，并且企图通过所谓的“如来藏我”来调和般若学与涅槃学之间的关系。然而，在中国佛教中，竺道生的“佛性我”思想却是对“诸法实相”本体的一种自创的说明方式。它不仅对印度佛教涅槃思想进行了极尽发挥，而且对印度大乘佛教特别是四十卷本《大般涅槃经》中的佛性解脱论思想进行了理论上的扬弃。慧远的“自然法性”也可谓是一种说明佛教本体的自创形式，但与之相比较，竺道生的“佛性我”思想所描述的“诸法实相”的真实内涵则更为确切。因此，本文后面要论证的是能与后来罗什传入的那种以“性空”为标志的“般若实相说”形成鲜明对比并与之抗衡的，应当只能是竺道生的“佛性我涅槃实相说”。

“诸法实相”作为惟一的佛教“理本体”，般若学在形上学层面对其展开了现象学或宇宙生存论的解释，而佛性我涅槃学则立足于另一层面进行了解脱论的解释。这就形成了中国佛教历史发展条件下诸法实相“一体二用”的本体论基本内容。

般若学揭示的“诸法实相”特点，主要是从宇宙生成论的角度、不仅以“因缘聚散”说明现象界性空，同时又坚持说“假有”。然而它的解脱论内容比较单薄，表现为：若众生执迷于假有，则有烦恼三界。它认为，烦恼三界中存在着两类有情：一类是永断善根的阐提类，永不得解脱成佛；另一类是具有善根的众生类，但为假有虚妄所迷惑而不见佛性。因为老死诸烦恼出于无明，如果反观十二因缘，则众生实际上也是无相之实相的缘生相。那么，众生出离烦恼的途径就有二条：第一条是持六度修

行，以此为“缘因佛性”，证得七地无生法忍，于烦恼而不动心，觉悟世界无相本体，进入大乘佛教所归依的所谓“无所依涅槃”境界；第二条是依净土修行，以此为“行佛性”，期望来生来世投入西方极乐世界。由上可见，般若系的解脱论，主要是以引导有情众生认识性空、放弃妄执、“出离”烦恼、实现解脱。它解决了众生“为什么必须出离烦恼现象界”以及“如何出离烦恼现象界”这两个佛教基本问题。

竺道生的“佛性我”涅槃学侧重于另一个角度，即佛教解脱论中众生“为什么能够最终进入涅槃境界的根据”以及“什么才是涅槃境界”这两个佛教根本问题。竺道生的解脱论描述了众生成佛的可能性以及涅槃境界的真实性。这也是本书以后章节所着重讨论的内容。

所谓“一体二用”的实相本体论其基本发展走向一如上述。六朝以后，罗什的般若实相理论完成了传弘印度佛教宇宙论的历史使命，中观论也渐渐取代了性空论的地位，并且作为中国佛教的一种基本思维方式和中国佛学基本方法论而被广泛吸收。这样，它的本体论意义就被渐渐淡化了。与此同时，竺道生“佛性我”思想则成为涅槃学派的主要理论依据，而涅槃实相本体论也更从主要论述所谓的涅槃“四德”境界，转向了突出强调“四德”中的佛性“大我”，从而形成一种人本化、心性化的佛性解脱理论。它不仅在天台宗、华严宗、禅宗等中国佛教宗派中得到了不同程度的承袭和移植，而且渐渐成为了中国佛教解脱论的主流思想。

六朝后期开始，竺道生的“佛性我”思想渐渐占据了中国佛教本体论思想发展的主导地位，这是中国佛教中实相本体论历史

发展的基本趋势。其社会原因就在于，中土的佛教，不论是天台宗与华严宗这样的义理化佛教，还是净土宗与禅宗这样的实践性佛教，他们的理论基点都是解脱论。那么我们说，竺道生那种以“诸法实相本体”为基点的佛教解脱论，应当是对中国佛教理论的一项开创，而且，中国佛教的实相本体论的肇始者和代表人物应当首推竺道生。

三 诸法实相与无相之相

“实相”一词之所以中译如此，一方面无疑说明本体的“真实性”，另一方面也说明了本体具有“性相”，因此在这里有必要讨论一下诸法实相究竟“有相”还是“无相”这个常常引起困惑的问题。

罗什认为，实相以“性空”为“实”。“空”故“无相”，所谓“般若”就是“识空”，“识空”就是般若学的“第一义谛”，所以“般若实相无相”之义成立。显然，罗什所理解的“相”，是指色相之类的具象、可观相、有形相。竺道生认为，实相以“佛性”为“实”。所谓“涅槃”就是“佛性本显”，“佛性本显”就是涅槃学的“真谛”，竺道生又称之为“实谛”，所以“涅槃实相有相”之得以成立。显然，“涅槃”并不直接等于“实相本体”或“佛性大我”，但却是本体的直接体现形式。比如，竺道生所理解的“相”，其含义与罗什不同，它指“性相”，是一种心相、谛相，即一种对实相进行体验的精神状态和最高境界。在佛教理论中，所谓“涅槃境界”指人的主观意识对佛教客观最高真理的最大契合程度，竺道生称它为“实谛”，而且并不认为它是“无

相”的。涅槃境界的真实性是对“诸法实相”的一种体现，表现为“常、乐、我、净”，所以是“有相”的。所以，诸法实相究竟“有相”还是“无相”这个问题，成为了竺道生与罗什在说明“诸法实相”本体特点时的一个主要区别。

竺道生是这样认识“涅槃实相有相”的：“善相者，涅槃惑灭，得本称性。如来直善而已也。常乐我净者，言似有不来，而实常来为相也。解脱者，人似未脱，而实解脱为相也。真实者，见常而常，则其人矣。”（《大正藏》37/532 中）他认为，所谓“涅槃”就是获得实相本体的“常乐我净”真实解脱相，直到这时佛性方被称显。在《妙法莲华经疏》卷二中，竺道生认为：“如烟是火相，能烧是性。相据于外，性主于内。体，性相之通称。”（《续藏经》23/4/399 下）实相之相、佛性之性、本体之体，三者关系，说得明白。竺道生认为，不能离开“性”和“相”去说本体。所谓本体，应当是性与相的统一圆融体。

所谓涅槃真实解脱相，也是众生心的无垢相。竺道生说：“以优波离（释迦的执事弟子后成罗汉）验之也。心相者，无内外中间也。得解脱者，不复缚在心也。以心相得解脱者，无垢在心。”（《大正藏》38/355 下）这种心相无垢之说，为后来竺道生提倡那种区别于“寂灭”、以“心解脱”为特点的所谓“实相涅槃”学说做了理论铺垫。虽然，实相本体并不随众生心相的或净或垢而变化，但是，所谓的“有垢”或“无垢”，实际上因为众生见或不见佛性而有分别。因此竺道生认为：“众生相无垢，理（指实相本体）不得异，但见与不见为殊也。”（同上）对于所谓的“诸法实相”的真实相，众生往往以自性“小我”之相加以混淆，所以不能见根本佛性，不能获得诸法实相的真实相。正如他

说："取我相（指小我之相）者，不能废己从理也。既取我相，见便转也。"（《大正藏》38/355下）

竺道生对涅槃解脱而获得"诸法实相"真实相的含义作了明确的肯定。他说："解脱者，解脱结缚也。若（犹如）存相不邪，不可去，而解脱中无之（无垢）者，故知诸见理（诸法实相）必然也。言诸佛者，明妙必同也。"（《大正藏》37/373下）所谓"心无垢"，就是指心中没有《大品般若经·佛母品》中所说的所谓"六十二见"，它表现为没有所谓的"心行"。竺道生说："心行者，不从理为怀也。怀不从理者，缠缚生死相不出也。""心行亦六十二见耳。但其为义不同，故取之有彼此也。"（《大正藏》37/373下）那么，如果求解脱，就必须放弃"心行"而从"理"，以诸佛解脱的"实相境界"作为解脱的根据。所以竺道生又说："若一切众生心行中都无解脱者，故知解脱（而）解脱之也。""若无以明诸佛解脱为解脱结缚，犹未足以验六十二见未邪。若无以明六十二见为邪，亦不足以验空之为实，是以次请问则明矣。"（《大正藏》37/373下）竺道生在提出以"诸法实相"为解脱境界时更进一步指明：虽然《大品般若经》中在讨论所谓"十四难"时，以所谓的"六十二见"来否定一切"有见"，引导众生"验空"，但是，实际上所谓的"验空"，最终还是必须归结到明见佛性之"实"和实相本体之"实"上面。

对于修习《大品般若经》中扫相验空法门的众生，四十卷本《大般涅槃经》为代表的"涅槃佛性"思想则认为他们"如虫食木，有成字者。此虫不知。是字非字。智人见之，终不唱言。是虫解字，亦不惊怪。"经义为："字"者：相也；"义"者：相背后得"性"。所以，字义指佛性、本体，"识字"就是"见佛性"。

所谓“验空”，如同食木。“验空”之后，“佛性大我”即实相本体真实相必然开显，如同成字有相。然而，般若学并没有进一步引导众生识“字”得义。这使得众生虽然认识到诸法之相虚妄不实，却不知自身本具真实佛性。四十卷本《大般涅槃经》又说：“诸外道所言我者，如虫食木，偶成字耳。是故如来于佛法之中，唱言无我，为调服众生，故为知时，故说是无我。有因缘故，亦说有我。”（作者下加点）（均引自上海古籍本12页下13页上）经中所说的“因缘”，就是指《大般涅槃经》的出现。

既然以“涅槃佛性”为内容的实相本体真实存在，为什么“般若大智”不能照见呢？这是因为，所谓般若大智象征太阳般的大光明，它可以驱散诸法色相的虚假迷雾，但是对于认识诸法背后的实相本体和“常乐我净”的性相，则并不起什么作用。六卷《大般泥洹经》就指出：“是故当知，既有如来则为常住，非变易。非变易法，非磨灭法，如彼树影，暗冥之中肉眼不见。”（《大正藏》12/865下）此中“非变易法、非磨灭法”即指“诸法实相”。相比之下，“涅槃大慧”象征月亮般的清晰，是不可思议的常住之法，只有它可以照见如树之影的“涅槃实相境界”和如树般的“佛性我”实相本体。所以六卷《大般泥洹经》又指出：“善男子！应如是修不可思议常住法。譬如有此树者必有此影。若无彼树，亦必无彼影。若不见树而言见影，无有是处。如是既有如来，必为一切常作大树，覆护众生，为众生依。若使如来是无常者，不名应供，为诸天人作最上依。”（同上）可见，所谓“如来”，即指“佛性我”所表示的实相本体，这个佛教的最终根据即为“最上依”。欲照见“涅槃实相境界”，首先必须了达“佛性我”实相本体。

竺道生虽然承认般若学扫相的彻底性："夫言空者，空相亦空。若空相不空，空为有矣。空既为有，有岂无哉?"但是他又认为，可以从不同的角度说"涅槃佛性"的"有相"。从相对意义上看，般若的现象之空，是指诸法的"自性小我"之空所必然表现出的各个"自相空"。这是相对于"涅槃佛性"究竟本体不空的真实之有而论的，不应混为一谈。所以他说："然则皆有耳不空，是以分别亦空，然后空耳。""若六十二见欤存相（实相的真实之相）为邪（否定）者，何求得其然（涅槃解脱境界）耶?"（均《大正藏》38/373下）这就是说，如果否定实相真实之有，则如何可以得涅槃解脱境界呢？在这一点上，罗什也有所认识。他在《注维摩诘经·文殊菩萨品》中说道："无常是空之初相，将欲说空，故先说无常。""无常则空，言初相，故先说无常。无常是出世间浅慧也。"（《大正藏》38/397中）这里的"初相"指浅慧所识。那么，什么才是罗什认为的"深慧"呢？它应当不仅仅指能够认识"诸法性空"的所谓"般若智"。所谓"般若智"仅仅是能够认识"无常与空"的一种并不究竟的所谓"浅慧"。但遗憾的是，罗什并没有接着说出更深层意义上的所谓佛教"究竟智慧"及其所能照见的佛教究竟解脱境界。

相对于"般若智"所揭示的所谓"诸法性空"，竺道生十分明确地指出了"涅槃佛性"之相为有。他说："断淫怒疑者，则身坏泥洹也。泥洹无复无量身相，为一相矣。不坏于身，事似乖之，故云随也。"（《大正藏》37/419上）"无量身相"是指无数的色相、变化之相。他对小乘认为"寂灭泥洹"必须坏色身而求住诸佛法身的主张不以为然。并认为大乘的"大般涅槃"并非是必须求住所谓的无量法身和法相，而是只须开显"诸法实相"这

惟一的真实之相。所以，若坏或不坏一切色相的说法，也不过是随顺的方便法门而已。这一点是对罗什性空学而言的。

进一步，竺道生说："法者，无复非法之义也。性者，真极无变之义也。即真而无变，岂有灭耶?""向云灭是法性，似若丈六犹存。丈六若实，故实非法中出也。法性无有非法，何有丈六哉？身与法性，不可得并，而有身未了也。"（《大正藏》37/419上）"受悟有解，惑则冥伏。冥伏不起，亦名为灭，而未永灭。""今日舍身，明非实灭。灭既非实，示同奚请耶?"（《大正藏》37/394下）他要表达的意思是："大般涅槃"之法不同于一切有生灭的"有为法"。所谓"佛性"，就是指真实不变的实相本体"真极"。四十卷本《大般涅槃经》以前的佛教思想都认为，寂灭生身色相的目的，就是为了显现丈六法身而获得所谓"涅槃法性"。但实际上，这种"法性之身"具有佛陀生前肉身形象的说法，不过旨在表现诸佛的种种应化方便之身，是不究竟、未了义的。它与实相本体意义上真实法性或佛性不能同论。

那么，真正的所谓"大般涅槃"解脱，实际上指冥伏诸惑，并不是要真实地去寂灭一切性相。如今按四十卷本《大般涅槃经》所说的所谓"舍身"，应当是舍去障惑之色相，但绝不是彻底地否定"涅槃佛性"的真实之相。如果灭尽"涅槃佛性"的真实之相，那么众生的最终解脱境界又在哪里呢?

罗什依般若将五蕴现象界本质解释为"空"，这一方面他是究竟的。但他对所谓的"诸法实相"并未及"实"的了义，实际上仅论及了"诸法"而未深入讨论"实相"。这就为竺道生以后直接说涅槃实相境界以及其中"佛性我"的真实存在，做好了理论铺垫。

为什么罗什的般若学认为“实相无相”呢？回顾印度原始佛教中所说的“实相无相”等经论，其用意在于反对婆罗门等外道宗教神学对“大梵”神我相的执持和弘扬。所以，早期佛教采用了一种以“缘起论—因缘论”为内容的方便之说，去说明大梵神我的不存在或虚妄不实。但这绝不是佛教最终的本意，更不可能涉及佛教的本体论。所谓“缘起”即无本体，缘起论只能解释现象学。佛学界一直认为印度佛教不说本体论，以及部派佛教和早期大乘佛教中的性空本体论与印度早期佛教理论相矛盾或对立，主要原因即此。

印度佛教的般若学，旨在引导众生脱离世俗的烦恼与痛苦。性空学说只是指明了现象界“不真故不实”的一面。它既否定了“大梵”神我的实体性以及它的所谓“相”，也彻底地否定了一切以“有见”为内容的世俗偏见。性空学说并没有言及出世之后“涅槃境界”的真实状况，罗什的“实相无相”一句也并不是就解脱论而言的。然而所谓“解脱”，不仅仅指佛教的客观真理存在，而且含有许多众生主观觉悟的意识成分。众生从不真的俗世中出离之后，则不能再进入一个虚无的境界。“诸法实相”的真实之相和涅槃解脱的真实境界而应当是出世的最终归宿。这样看来，就佛教解脱论而言，以性空学说为标志的印度般若学以及罗什的般若学所反映的实相本体论，是一种不究竟之论或不了义。

当然，竺道生在坚持“诸法实相”本体反映“涅槃境界”为“真实有相”这种观点的同时，也认可了罗什般若实相论中旨在反映现象界虚假性的所谓“实相无相”观点。他认为：“空似有空相也。然空若有空，则成有矣，非所以空也。故言无相耳，即顺于空，便应随灭相也。”“著有则乖理远矣，故空亦顺也。”

(《大正藏》38/347上)也就是说，竺道生认为，性空学说在承认现象界共相为不实之空，是一种彻底"随灭相"的同时，又指出事物都具有自己的各相或分别相。与"色、受、想、行、识"这五蕴密切相关的所谓"六尘"就这样。竺道生认为："六尘各有主，对事相倾夺，故有动摇之义也。既已动摇，便成异矣，非实实也。"(《大正藏》38/347上)竺道生对比着般若学的扫相进行了反向观察与思考。他发觉，在对"诸法实相"的认识过程中，人难免不受六尘各自之主即"六识"的倾夺而出现误识，所以，不同的人对"诸法实相"的认识即所谓的"觉悟境界"就有深浅相异。虽然这种属于各相的认识是不真实的，然而各相本身却是"实在"的。因此产生了所谓的"非实之实"，这就是般若学那种以"识"为相的"假有"之相。这种"假有"就是般若学的"无相之实"，似同《大般涅槃经》中所称的"无相之相"。

在四十卷本《大般涅槃经》卷四十中，记载有释迦佛的论述："无相之相，名为实相。……一切无自相、他相及自他相，无无因相，无作相，无受相，无作者相，无受者相，无法非法相，无男女相，无士丈相，无微尘相，无时节相，无为自相，无为他相，无为自他相，无有相，无无相，无生相，无生者相，无因相，无因因相，无果相，无果果相，无昼夜相，无明暗相，无见相，无见见相，无闻相，无闻者相，无觉知相，无觉知者相，无菩提相，无得菩提者相，无业相无业主相，灭烦恼相，无烦恼者主相。善男子，如是等相，随所无处，名真实相。善男子，一切诸法实相皆是虚假，随其灭处是名为实，是名实相，是名法界，名毕竟智，名第一义谛，名第一义空。"又说："下智观，故得声闻菩提，中智观故得缘觉菩提，上智观故得无上菩提。"(上

海古籍本第226页）显然，这里所论的“无相”是针对现象界的“坏变之色相”而言的，并非指涅槃意义上的“诸法实相”及其解脱境界。

由上可见，罗什的般若学说从现象学的角度说明“诸法实相”“无相”，竺道生的涅槃学说又从解脱论角度说明诸法实相“有相”，那么，“诸法实相”究竟是“有相”还是“无相”呢？如果依佛教的中道思想来看，诸法实相应当是“非有相非无相”的。我们在罗什与竺道生的言论中并没有见到所谓“中道实相”之论，倒是后来隋代三论宗大师吉藏创出类似的“中道实相”理论。然而，无论“诸法实相”或“有相”或“无相”，就体用关系而言，都说明了“诸法实相”的一个基本特点，即：在其不同的大用上，“诸法实相”本体的“性相”将有不同的解释或表现。

应当注意到，罗什所执的“实相无相”立场实际上是一种“实相非相”的立场，然而，严格地说，“非相”与“无相”之间，存在着意义上的差别。(这里不深入讨论)。他在所译《金刚经》中明确指出：“是实相者，则是非相。”他认为，所谓“实相”实际上是不实的：“若常不实，不常亦不实；若合相不实，离相亦不实；若有相不实无相亦不实。”（《大正藏》45/138上）这三种情况都基于“实相非相”之说。在论及实相“有相”或“无相”时，竺道生一方面虽然明确“涅槃佛性”的真实之相是存在的，但在另一方面也借鉴了罗什用以“扫相”的中道方法。他并没有直接将它用在对“诸法实相”的解释上，而是用以说明“涅槃界的真实性”与“现象界的虚妄性”这二者的“中道不二”问题。他在论说“世间即涅槃”、“烦恼即菩提”时就认为，从本体论的角度看由涅槃实相推及现象界，均为“诸法实相”的各相

即分别相。由世间通向涅槃，由烦恼通向菩提，其根据都是实相本体。只不过世间和烦恼都是实相之上又外加了“色”而已。此“色”是指坏变，“色相”是指外见之相状。所以，竺道生的所谓“解脱”就是“去色”而不去相。在“去色”之后，实相本体所显现的佛教解脱境界，并不是罗什所描述“性空”这层境界，而应当是以“佛性”为“性”、以“常、乐、我、净”四德为“相”的所谓“大般涅槃”真实境界。佛教经典中佛陀有“三十二相”和“八十种好”，实际上也是从方便说的角度反映了涅槃真实境界是“有相”的。

关于实相有相还是无相的问题，基本上可以小结如下：

一、罗什所理解的“相”，其义指外在的变坏之色相、各相、小我相。而竺道生所理解的“相”，其义指境、性相、共相、大我相。二、“实相之相无色”应当与“法身无色”同义，即“有身无色”。“无色”则无“生、住、坏、灭”四种无常变异。这与现象之色相存在区别。所以，罗什所说之相为“有色之相”，如“假有”；竺道生所说之相为“无色之相”，如“涅槃四德”。三、竺道生对“实相有相”进行的逻辑证明是“性相不分”，如“烧”与“火”不能相分。而“性相不分”的理论根据是“理不可分”。四、罗什认为现象界是“假无体”，竺道生认为现象界是“假有体”。五、在竺道生看来，罗什认为实相无我是知字不知义。

第二节　佛性我与本体性

一　传统自性我与实体性特点

前面说，“佛性我”实际上是竺道生所理解的一种“诸法实相”的真实存在形式，是竺道生涅槃实相论的理论支柱、众生成佛的根据，也是所谓“大般涅槃”境界的核心，它具有佛学本体的深刻含义。一般认为，印度佛教一直以“无我论”来表达他们对本体的否定，尤其在大乘佛教般若学说中得到充分阐扬。但是，这种“无我”的本意曾经使佛教的解脱理论几乎丧失了出世与成佛的理论根据以及报应轮回的主体，这必然导致了佛教内部在理论上的逆向发展。在中国，这种发展首先体现于竺道生以“佛性我”为标志的实相本体论。

赖永海教授指出：“佛教在其历史发展过程中，却在悄悄有意无意地偏离此‘本意’（指“无我”论本意），从部派佛教出现的补特伽罗到大乘佛教的实相说，乃至涅槃佛性学之‘佛性我’。……虽然佛教徒们用了无数诸如非有非无、即有即无、超相绝言、忘言绝虑等字眼来形容它、表达它，但这丝毫不能为他们实际上已经羞羞答答地承认了某一种神秘的本体作辩解。”“尽管佛教按其本意不承认本体，但是，所谓‘佛性我’，实际上主要有两种含义：一是神秘的宇宙本体，二是有情众生之本性本体。”（《中国佛性论》第74页）所以，大乘佛学一经传入中国，竺道生就毫无遮

掩地以“佛性我”去表现“诸法实相”的本体意义，其目的在于直接明了地揭示众生可以成佛的最终根据。虽然“佛性我”的表现形式比较深奥，但它却是究竟了义。在竺道生提出本体性的“佛性我”之前，中国佛教中有不少企图揭示佛教存在有本体的一些思想流派。突出的有道安的“本无”论及魏晋的“六家七宗”和慧远的法性论等等，但都不是中国佛学涅槃解脱论之源。其根本原因在于他们所述的本体，实际上相当大的成分是实体。

慧远法性思想的理论渊源，主要是僧伽提婆在庐山译传的《阿毗昙心论》和《三法度》论。源出于犊子部的《阿毗昙心论》分别说“己性”与“自然”。例如《阿毗昙心论》中说：“诸法离他性，各自住己性。故说一切法，自性之所摄。”（《大正藏》28/810中）“自然因者，谓彼自己相，如习善生善，习不善生不善，习无记生无记，人物种随类相因。”（《大正藏》28/811下）很明显，《阿毗昙心论》所说的“自然己性”是事物发展的各性，这一点深深影响了慧远对本体的理解。《祐录》中记载有慧远《阿毗昙心序》：“发中之道，要有三焉：一谓显法相以明本，二谓定己性于自然，三谓心法之生必俱游而同感。俱游必同于感，则照数会之相因；己性定于自然，则达至当之有极；法相显于真境，则知迷情之可反，心本明于三观（指上述一、二、三），则冥玄路之可游。”（《祐录》第378页）这是慧远对本体思想的第一种认识。慧远认为“法相”存在着真境，即本体性。同时他又以庄子的自然观格义本体，认为“己性”即事物的各性，事物背后的主宰者是一种“自然之性”，这当然不是一种恒定之性。如何认识这种自然之性，完全依心法与自然的交感而定。所以，慧远以“法性”或“法相”所表达的本体绝大成分是指一种实体或多种

实体。这种实体性的立场，是直接吸收了《阿毗昙心论》所代表的说一切有部“一切法皆有自性”观点的结果。吕澂先生曾经认为，说一切有部所说的一切法皆有的事物自性，“不是一切材料混合的假有”，而是“否定人我，承认五蕴。五蕴包含三世有，故法有”（《吕澂佛学论文选集》1978 页）。慧远所认为的“数会之相因”，实际上是与五蕴含义相似的那种实体性累加和聚合意义上的构成因，并不是本体。慧远的基本观点是：“随类相因”，即一切法的自性决定于它自身的“类”，从同类法看到的自性，就是“不变之性”。依此，慧远“致极以不变为性，得性以体极为宗”（《高僧传》）一句中所表达的“法性”义，在相当程度上就带有了实体的成分。

慧远对实相本体的第二种认识，是以《三法度论》讲“人我”为根据，结合中国传统的灵魂说，以灵魂来解释“法性”。其认识论的特点，集中反映在他所竭力推行的以“灵魂不灭”为逻辑依据的“三报论”。比如在《三法度论》卷中就提出过三种“施设”，即“受、过去、灭”。“施设”即为“假名”，这实际上是立了三种补特伽罗（详见《大正藏》25/24 中），即受是现在，灭是将来。犊子部在《阿毗达磨俱舍论》卷二十九中对“人我”有较详细的论述，其曰：“非我立补特伽罗，如仁所征，实有假有，但可依内，现在世摄有执受诸蕴，立补特伽罗”，“此如世间依薪立火。谓非薪可立火，而薪与火非异非一”（《大正藏》29/152 下）。这里所谓的“火”是指补特伽罗，所谓的“薪”是指现世诸蕴即所谓的构成因。这是一种对佛教中“我”所代表的真实性与“诸法无自性”的一种调和。慧远对此产生了共鸣，并由此形成了“自然法性”向“般若实相”的认识过渡。

公元405年罗什译出《大智度论》，约公元408～410年慧远研读此经后作《大智度抄序》。此时慧远思想已经成熟。他间接地吸收了大乘佛教的般若“性空”学观点和中道思想，并认为“无性之性，谓之法性”，“法无异趣，始末沦虚，毕竟同争，有无交归”，“识空空之，为斯其至也，斯其极也”。他已经推翻自己早期“实有法”一类的观点，开始按因缘理论来解释“四大”不实。但此时他仍然没有完全放弃以中国传统的实体论思想去理解佛教本体。他在《念佛三昧诗集序》中说：“气虚则智恬其照，神朗则无幽不彻。斯二者是自然之玄符，会一而致用也。”（《广弘明集》卷30）其中，以气神之实附会本体，其义十分明显。慧远始终没有脱离自然的、实体性的“自性我”去认识“法性”或“法相”等佛教本体，虽然也推论出“一切法的构成因实有，故泥洹以不变为性”的结论，但是这种与法的“自性”相类似的“性”并不是竺道生所论的“佛性”，也不是罗什的“空性”。元康在《肇论疏》中引述慧远《法性论》时指出：“性空是法性乎？（慧远）答曰：非。性空者，即所空（指被空去的对象，所谓的“形”）而为名，是法真性。”这实际上就是慧远的“形尽神存”之义。因此，慧远与罗什在对“法性”即佛教本体的认识上发生了根本分歧，从而导致了一系列不同的观点。后来，慧远与罗什的这种思想交锋被后人收集而辑成了三卷本《大乘大义章》并收编于《大正藏》第四十五卷。

竺道生在扬弃罗什思想的同时，并不同意慧远对佛教实相本体的曲解。针对慧远思想他写出了《佛无净土论》、《善不受报论》、《法身无色论》等著作。虽然竺道生的论证与罗什的论证各执不同的理论根据和形式，但有一点是相同的，即二者所依的实

相是指“佛教本体”，而慧远所依的法性基本上是指一种“佛教实体”。在中国佛学中，东晋慧远从实践的角度以自然法性论和净土信仰来描述涅槃解脱境界，其中并没有多少实相本体论思想，更多的却是中国传统神学崇拜的成分。这也成为后来罗什反复纠正慧远实相观的重要原因之一。所以说，从这个侧面也可以说明，竺道生才是中国佛教界真正从本体论的角度对涅槃解脱境界进行深入思考并形成思想体系的第一人。

二 涅槃佛性我与本体性特点

我们注意到，早期大乘佛教只说般若智，不言涅槃境界，更没有竺道生那种“佛性我”之说。但是他们已经开始有了佛性的观点。大乘《大智度论》卷二十七认识到：“般若波罗蜜中，或时分别诸法是浅，或时说世间法即是涅槃是深。色等诸法，即是佛法。”正如赖永海教授指出：“空理是指诸法无自性，非是要否定诸法而说空。此中之性空幻有，以及空有相即之中道实相说，已包含有后期大乘的妙有的佛性思想”。（《中国佛性论》第15页）印度中后期大乘佛教已经开始趋向于吸收“涅槃佛性”思想，并充实到般若性空学义之中。在《中国佛性论》第15页至17页中，详细列举八种阐扬佛性和“如来藏”思想的印度佛教经典，可以说明以上的观点。因此，本文受到启发并认为，从佛教的理论形式上看，《大智度论》中以般若学独特的中道形式来表达的佛性，虽然并不就是后来竺道生涅槃境界之中那种“佛性我”的“妙有”之义，但至少开始发生从“性空幻有”转向了“佛性妙有”的倾向。

《大般涅槃经》的出现，标志着印度佛教对所谓“佛性妙有”的认识发生了根本的转变。这种转变发生在中后期印度佛教理论的更深层，即在所谓“诸法实相”本体论的底层。但是，与竺道生的“佛性妙有”学说相比，这种变化的过程还仅仅表现为一种渐渐的、潜在的不了义。

所谓“佛性我”是竺道生理解佛教实相本体时的独特指称，其意义在于将佛教实相本体理解为一种“理本体”。如同柏拉图的“理念”、马克思的“物质”，都是从理上论证本体的。在《大般涅槃经集解》中竺道生指出：“理即不从我为空，岂有我能制之哉，则无我矣。无我，本无生死中我，非不有佛性我也。”（《大正藏》38/354上）仔细推敲起来，前一句中竺道生否定了生死有为法中的“小我”，第二句强调了所谓的“无我”论。竺道生的“无我”论，并非像罗什性空学那样空去一切，或者以生死现象在本源上的不真实和毕竟空去含摄一切。相反，竺道生指出：在生死现象不真的背后，实际存在着佛理上的“佛性大我”，惟有“佛性大我”才能真正体现“诸法实相”。竺道生佛性理论中的“我”字，是指成佛的一种可能性、一种道理之理、一种冥冥之中成佛的必然性，它落实在一个“真实”的本体实处。

竺道生又说：“不兼见不名智慧。”（《大正藏》37/544中）这在一定程度上肯定了以中道思想为特点的般若智慧。但他又以空宗中道“兼见”这个矛去戳空宗“性空”的盾，说：“不偏见者，佛性体也。不偏则无不真矣，不可以不见为无常也”（《大正藏》38/544中）。这是说，不能因为不见佛性而认为佛性是无常，及以此无常去证明性空。因此，他并不赞同空宗那种偏向于空的倾向。这也许就是竺道生跟随罗什八年后，感到“中年稽教，理洗（“揣研”之义）

未尽"，终于中途南返的直接原因之一。

对于罗什的"无我"说，竺道生认为它将会否定佛的真实性，容易使人们产生断见之惑，即因为断见佛性而产生的迷惑。竺道生指出："凡夫所谓我者，本出于佛。今明外道所说，亦皆如是。然则文字语言，当理则是佛，乖则凡夫，于佛皆成真实，于凡夫皆成俗谛也。"（《大正藏》37/464上）这种"当理则是佛'、"凡夫所执我者，本出于佛"的思想与罗什的认识大相径庭。因此，竺道生特别强调"佛性我"作为佛教本体概念或范畴并进行了以下逻辑推论：

一、"所说真我，能断众生断见之惑，譬之刀也。"（《大正藏》37/463上）在解释为什么出现"佛性我究竟是有还是无"这个问题的原因时，他说："佛法中我，即是佛性。是则二十五有（指烦恼），应有真我，而交（"相错"之义）不见，犹似无我。教理来显，故有此问。"（《大正藏》37/488上）他坚持以"佛性我"的真实观去断却断见（包括"空见"）。

二、"若佛性不可得，便已有力用，而亲在人体，理应可见，何故不见耶。"（《大正藏》37/543中）虽然"佛性我"不像实体那样可以直接证得，但是，世人之所以能够解脱成佛，这实际上就是"佛性"的大用。竺道生主张从"理"中说"佛性我"，强调"佛性"即在人体之中，而不在彼岸或形而上的什么地方。尤其他后来一直强调"体法为佛"这种形而下的功用。这样就充分肯定了"佛性我"的真实存在。

三、"种相者，自然之性也。佛性必生于诸佛。向云，我即佛藏。今云，佛性即我，互其辞也。"（《大正藏》37/448中）在这里，竺道生追及了佛教"如来藏"学的理论渊源，以说明所谓

“佛性我”的存在并非竺道生自己的诳言臆想。关于这一点在四十卷本《大般涅槃经》的卷七中曾有记述：“我者，即是如来藏义；一切众生悉有佛性，即是我义。”（《大正藏》12/407中）所以，在所谓“种相（即各相）”所显现的自然之性或虚妄相状的背后，必然存在着以“佛性我”为实义的实相本体。

从竺道生的佛学经历来看，他早年寄居庐山曾与慧远共同研习佛教有宗的法事。毗昙学及犊子部学说中浓烈的“不可说我”如来佛性思想，在竺道生的思想中留下了深深的烙印。但是，竺道生的超人之处，却在于他不像慧远那样坚持“自性有我”的思想，也不拘于后来罗什的大乘空宗思想，而是能够从中国佛学发展最关心的解脱论入手，摒弃小乘佛教的“小我”或“神我”思想，阐扬大乘佛教涅槃学中的“佛性大我”主张。更为突出的是，他将所谓的“佛性我”提高到了佛教实相本体论的高度加以肯定，这不能不说是对印度佛学的一大发展和对中国佛学的一大贡献。

就印度佛教中所谓“我”的安立过程，印顺法师归纳指出：犊子部等的“不可说我”、萨婆多部等的“假名我”和“胜义补特伽罗”，它们都是依于蕴界处但又“同源异流”。所以，关于“我”与实相本体的关系，存在着“假有体”与“假无体”的诤辩。然而值得注意的一点是：竺道生却与此并不同“源”，他不是从“假名”的角度入手讨论“佛性我”是否真实，而是直截了当说“佛性我”是一种非实体性的、无染的、离言的佛教“理本体”。（详见后述）另外，经部师的“一心论”以《成实论》为代表，坚持“一心是常”的观点，认为依“一心”可建一个有情，而且这种纯粹心体真常永恒故立为“我”，这是大众分别说系的主要思想。这种与大乘空宗疏远的理论方式，建立在实体性的所

谓“一心”基础之上。对此，印顺法师的《性空学研究》有详尽的论述。但是，这里又有一个值得注意之处：竺道生以“诸法实相”作为本体性的根据去疏远大乘空宗的理论方式与此存在明显区别，表现为：《大毗婆沙论》卷九中曾提出过“法我”和“胜义补特伽罗”，而且认为“善说法者，唯说实法有我、有性、实有，如实见故，不名恶见”。执“法我”为正见，但偏执于“不可说之补特伽罗”，就成为了萨迦耶（邪见）引人迷茫。萨婆多部的这种以“法我”及“胜义补特伽罗”来对抗“不可说之补特伽罗”的用意，在于防止“不可说补特伽罗”那种极端形上学的离蕴倾向，同时也是一种对补特伽罗理论的补充和完善。《异部宗轮论》则指出：“补特伽罗即蕴非蕴，依蕴界处假施设名。”以说明“用不离体，摄用归体”。但是，不论是“补特伽罗”还是“法性”，都具有相当的实体色彩。

印顺法师指出：“《成实论》说五蕴和合的前后相续为我，并把心分别为刹那心和相续心。”（见《性空学研究》）从而形成可说的所谓“一味蕴”，就是指所谓的“胜义补特伽罗”。经部师这种以“我”取代五蕴，具有将“我”实体化的强烈倾向。相比之下，竺道生的“佛性我”表达的是“诸法实相”这个本体。就因缘而言，它的产生与《大般涅槃经》中“佛性”思想的出现有很大关系。四十卷本《大般涅槃经》的前分即六卷本《大般泥洹经》，如此说明了“我”与“无我”之间的关系：“我为医王，欲伏外道。……是故如来于佛法中，唱说无我。为调伏众生故，为知时故，说是无我。有因缘故，亦说有我（大我）。……非如凡夫所计吾我（小我）。……是故说言诸法无我，实（实相）非无我。何者是我？若法是实，是真，是常，是主，是依，性不变

易，是名为我（大我）。”（《大正藏》12/378下～379上）其义明显，不必重释。

该经卷第二又认为，凡夫外道的“小我”，“如虫食木，偶成字耳”。知字而不知义，仅为“妄执”而不知“大我”真实。所以《大般泥洹经》卷五说：“如来诱进化众生故，初为众生说一切法，修无我行。修无我时，灭除我见；灭我见已，入于泥洹。除世俗我，故说非我方便密教，然后为说如来之性，是名离世真实之我。”（《大正藏》12/883下）其实，按实相本体论而言，三界六尘及语言异论皆由实相而出，却因为种种因缘形成了不同的方便之说。正如四十卷本《大般涅槃经》卷八说：“所有种种异论、咒术、言语文字，皆是佛说，非外道说。”

关于对所谓“我”字的关注从原始佛教就开始了。《杂阿含经·二七三经》曾说：“云何为我？我何所为？何法为我？我于何住？”这也许是四个最早关于“我”的问题。只不过当时因为众徒迷执于外道“大梵”神我之类的“小我”，所以释迦不可能先说存在真实的本体“大我”。他的当务之急必然是先以方便的形式说“无我”，以断除众徒对“小我”的迷执。遗憾的是，直到释迦成佛之时，他却未能比较详细地论述实相本体意义之“佛性我”的真实性。幸而《大般涅槃经》承说了吾佛此义。

印度佛教仅以“十八空”等作为“诸法实相”的特征，旨在导引人们明了现象界的不实，以便摆脱烦恼轮回。到了《大般涅槃经》代表的大乘后期思想，则将“佛性”义深入到这样一个理论层面，即众生解脱出离现象界之后，不能处于某种飘渺虚空的幻境，而应当回归到实相本体真实不虚的最终境界。所以，第一步必须将众生从一个“假名”的世界拉回到一个“本有”的实相

世界，这是佛教解脱论的真实意义所在。竺道生的贡献也就在于不仅充分肯定实相境界，而且更进一步将“佛性大我”建树为“诸法实相”的核心。这与罗什以“空性”、慧远以“法性”来表现“诸法实相”的方式与实质，存在有较大的区别。

当然，豁达的竺道生也能够站在解脱论的角度去充分理解“性空”学说的用义。他说：“小乘若以实为实，乃成窃耳”，“得非修故，故名为窃”（《大正藏》38/388 上）。认为罗什一系“以不实为实，然后知非也，应诘求实义，为索示也。”（《大正藏》37/463 中）然而，他进一步认为，性空学派应当继续在“不实之空义”中更求“实义”，其理由是：“既言解脱无久，迹为实无也。解脱苟以无为实者，言亦实有也。”（《大正藏》38/388 上）他指出，罗什以“性空”注解实相，仅仅是一种方便之说，旨在洞达现象界的苦因，故“苦以空为体，故洞达也”（《大正藏》38/354 上）。竺道生的基本观点是：“涅槃虽非无，是表无之法也。”（《大正藏》38/377 上）他认为，虽然认识诸法现象的不真性空是涅槃解脱的第一步，但是“诸法实相”却并不是空，而是“实义”。“实以不生不灭为义，岂非无常之所存耶”，“生灭既以不定，真体复何所在，推无在之为理，是诸法之实也”（《大正藏》38/354 上）。他认为，对于现象界则可说生灭，故称虚空不实为无常。对于涅槃境界特别是其中的“佛性大我”，则应说不生不灭，故称“真实”为常。

三　“佛性我”理体与“如来藏”性体

我们注意到，竺道生所倡扬的“佛性我”本体，还并不完全

等于四十卷本《大般涅槃经》卷七所说的“我者，即是如来藏义”（《大正藏》12/407中）。澄观著《大方广佛华严随疏演义钞》卷第十说：“有云：如者，当理之言者，通能所诠，含于事理。理者道理，非唯真如，即生公释法华经。”（作者下加点）（《大正藏》36/130中）竺道生所说的道理之理即“佛性我”理本体，并非指真如或“如来藏”。

关于“如来藏”，印顺法师有比较深入的研究。他认为：“如来藏的原始说，是真我，众生身心相续中的如来藏我，是法身遍在。”（《如来藏研究》网络版02第5页）初期大乘广说十方佛与十方净土，一切法本来不生，无量数劫修菩萨行，佛陀世界向着普遍、广大、悠远、甚深、无限的方向展延，使众生太不容易当下成佛。所以，后期大乘将成佛的根据置于众生身心内在之中，就产生了一切众生有“如来藏”的思想。当时的大乘佛教流行龙树的“空宗”思想，因此“如来藏”学主张以“藏”为有，成了当时佛教的不共之法并被称为“别教”。印顺法师指出，在大乘佛教之中，如来与藏（界藏与胎藏 garbha）是分别发展起来的。他认为：“超越的理想的如来，在菩萨因位，有诞生的譬喻，极可能由此而引发‘如来藏’——如来在胎藏的教说。”（同上第7页）从因位看，“如来藏”不仅依如来本义即实相意义，而且取“胎藏”义。所谓的“藏”，指一种不显见的、潜在的动因或发生因、生长因。“因”字在印度教里也称作“性”。比如“真如”，印度原文为“多他多”，“多他”为真实，而第二个“多”即为性。（详见《吕澂佛学著作选集》第410页）反过来说，“佛性”的“性”字，实际上也可以作“因”解，表示一种“佛由此生”的生成论含义。所以，《大般涅槃经》直接将“常乐我净”此

“涅槃四德”中的“我”解释为“如来藏义”。

赖永海教授曾经归纳出“如来藏”系思想的两大特点：其一是主一切众生有“如来藏”；其二是其中蕴含的“如来藏我”具有浓厚的“神我”色彩。依此本文认为，印度后期大乘佛教中的“如来藏我”，并不直接等于竺道生提出的所谓“佛性我”。竺道生的“佛性我”，在佛学内涵上比“如来藏我”更为纯净，或者说更具有本体性。**“佛性我”从理上说本体，体现了一种在佛理之中“本具”的实相本体意义。**

然而，四十卷本《大般涅槃经》所说的佛性，是指一种与“如来藏”一样的“生出佛”之性，所以拟称之为“性体”。该经前分所说的“如来藏我”含有印度婆罗门教“大梵种性”那种“神我”思想的深深烙印，在一定程度上仅从“性体”角度说明佛教实相本体，含有较多的实体成分。因为，中土真正比较完整的“如来藏”义出自南朝（公元 434 年）刘宋求跋陀罗译出的《楞伽阿跋多罗宝经》。所以，在竺道生的佛学时代，中国佛教也大都只能以“佛性”去理解所谓“如来藏”的含义，并没有注意到印度“如来藏”义主要说的是“真如藏于胎藏”这层意思。比如四十卷本《大般涅槃经·如来性品》中有“贫女藏宝”的比喻，只是说明了“佛性如宝暗藏于贫女之家，但贫女无慧不能发觉”这层含义，还不足以说明印度佛教中“如来藏”所含“胎藏”的本义。四十卷本《大般涅槃经》后分将“涅槃四德”之“我”解释为“如来藏”义，实际已经开始注意修正该经前分中仅仅以“佛性”解释“如来藏”的这种牵强或曲解。实际上，这种修正的始处，也可以视为《大般涅槃经》前分与后分的分界点。

“如来藏”性体并不是实相本体，因为它具有了相当的实体

性。实体才具有种子之义及生生的功能，而本体则主要体现为一种万物表象的根源、存在的根据原本的真实境界。它可以具有不同的“用”（即现象的作用），但不具有实体的种种功能，包括生生作用。因为实相无生故无灭，这才是佛教所要表达的真实境界。与“如来藏”性体相比，竺道生一贯强调的是一种“实相理本体”。竺道生将“佛性”与“我”合二为一创造出一个特定名词“佛性我”，就是要表达“实相理本体”与“如来藏”性体的区别。

“如来藏”性体的主要特点表现为以下几个方面：

一、从后来的《楞伽经》思想来看，“如来藏”性体最后落实在所谓心体中的“如来藏识”。魏译本《楞伽经·佛性品》认为：“如来藏识不在阿黎耶识中，是故七种有生有灭，如来藏识不生不灭。”《楞伽经·请佛品》认为：“寂灭者，名一心。一心者，名为如来藏。”《楞伽经》对“如来藏”有生灭还是无生灭不能做出判决。“如来藏识”具有相当程度的实体性，所谓“如来藏”则是藏识的一种作用或能力。那么，当时的译本《大般涅槃经》在描述涅槃境界之“我”时，选用“如来藏”义就显得不十分恰当了。这也就是竺道生强调“佛性我”理体的重要原因之一。

二、“如来藏”只能存在于“尘劳”即烦恼之中。之所以为“藏”，就是指在烦恼之中还藏有一种如来的真实性，不然，净清界中何须称“藏”？支谦翻译的《维摩诘经》就直接称之为“如来种”。所谓“种”，不仅有生生之义，而且藏于烦恼中。正如任继愈先生所说的：“种不等于果，由如来种生成佛果需要一系列的转变过程；而这种转变，不是从种诱出来的，而是通过一系列的宗教实践，对种的否定来实现的。”（《中国佛教史》第一卷第

407 页）成佛意味着“种”的被否定，其目的是用来实现“如来藏”的转化与不复存在，或者“种”并无必要继续存在。那么，在所谓“涅槃”这种成佛境界中，就不可能存有“如来藏”了。涅槃境界是一个“理”上的实相境界，逻辑上不可能存有如来性体，更不能以“如来藏”去描述诸法实相本体了。这也是竺道生不能苟同《大般涅槃经》的地方，也是印度如来藏与阿赖耶识这二元本体论的不足之处。

三、“如来藏”居因位显现无生灭的寂性，居染位说客尘所染而成众生有生灭之相。所以，“如来藏”系思想十分注重“一心”即“藏识”的作用。《楞伽经》中，不论在唯识缘起的世界观上建立自己那种“转灭”熏习，还是离虚妄自身内证，总归于“一心”或“如来藏识”的作用。它的成佛根据并不是实相本体意义上的“佛性”，而是“藏识”。

沿承这种思路，梁代出现的《大乘起信论》就将佛教解脱论的基点放在了所谓“一心”上，更发展出“心真如门”与“心生灭门”，实际上是进一步将“如来藏”在因位与染位上的特点加以了系统化整理，更从“一心”的角度说大体、大相、大用。从这个方面来看，“如来藏”所说的就不再是“诸法实相”本体了。“如来藏”学说主张“不空”，很大程度上为了抗衡大乘空宗“泛空”的广泛影响。这也许是能够与竺道生思想以及整个涅槃学思想发生共鸣、共具有一种力求“真实”的理论倾向的原因之一。那么，为什么说竺道生的“佛性我”是一种“理体”呢？竺道生对“如来藏”的认识是：“如来种是拟谷种为言也，向以示众恶为佛，今明实恶为种……”（《大正藏》38/391 下）这是说“如来藏”具有“不净”的一面。与之相比，“凡夫所谓我者，本出

于佛……理则是佛。”（《大正藏》37/464上）“常我之理，应万行之时，义味悉在净六矣。佛涅槃后，寻研经教，偏执其义，于一味之理，随说成异，取义既偏，受身殊别也。”（《大正藏》37/453上）“不以取之有偏，正理遂坏，不以受身不同，使真我断也。”（《大正藏》37/454上）“理不可设，唯我能知也。”（《大正藏》37/499中）“理者道理，非唯真如。”（《大正藏》36/130中）“以理由释得，从理故成佛果，理为佛因也。”（《大正藏》37/547下）“法者，理实之名也。”（《大正藏》37/549上）

如上所说无非表明以下几层意思：首先，“佛性我”并不具有“如来藏”那种“种生义”和“不净”示相。其次，凡夫所执那种个体“自性”或各相“小我”，按理说也是佛性“大我”的一种体现。其三，佛性“大我”是一种理体，经文语言并不能确切地表达其内涵。若依经不依义则乖理，断真我。其四，“佛性我”理本体是成佛之因，是“能知”而非“所知”。它的“所知”是涅槃境界，必须依靠“佛性我”为“能知”去见证。而“如来藏识”反映净染二门，亦含有所知的成分。从上述分析来看，“佛性我”理体与“如来藏”性体之间的区别十分明显。

第三节　佛性我与解脱论

一　二重因果逻辑与成佛理论根据

“佛性我”之说不仅是一种形而上的抽象范畴，更重要的是，

它奠基了中国佛教的解脱论。佛教东传之初，中土关心的是佛教能够提供怎样的解脱途径以及所能达到的解脱境界。成佛的根据、解脱后的境界以及解脱的方式，构成了佛教解脱论的基本内容。罗什介绍的大乘空宗，是佛教解脱论的引导或前提。人们在趋向解脱之前，必须首先认清现象界的本质，所以罗什之学十分重要。然而，在性空学的启悟之后，人们更关心解脱论，而且中土佛教比印度佛教更加重视解脱。

印度佛教主要致力于解释世界，中土佛教却致力于对佛教终极境界的探索。所以，两晋以来，以道安弥勒净土与慧远弥陀净土为代表的中国净土信仰佛教集团，在佛教解脱论的理论与实践方面做出了相当的努力。但是，他们的解脱论似乎缺乏“佛性”理论作为根据。净土信仰解脱论的宗教基石或心理基础，是强烈的宗教信仰和佛陀崇拜，或者说是对“如来藏”或“法身”的崇拜，以至于构想出“弥勒”和“弥陀”这两种“法身”彼岸世界。所以，这样的解脱论与此岸世界之间缺乏内在的因果逻辑关系。自竺道生开始，以“佛性我”实相本体论作为理论基石的中国佛教解脱论，首先从“理”上论证了众生成佛的因果逻辑关系。其中，“佛性我”理本体承担了关键的角色。

按照四十卷本《大般涅槃经·师子吼品》第十一之一：“佛性者，有因有因因，有果有果果。有因者十二因缘，因因者即是智慧，有果者即是阿褥多罗三藐三菩提，果果者即是无上大般涅槃。”这就是大乘涅槃解脱论中“二重因果”论的发端。十二因缘所显是“缘因”，其中的“智慧”能够破除无明断十二因缘及轮回，成为了“因之因”。这是空宗思想中般若解脱论“一重因缘说”的主要特点。但是，竺道生并未执守此义，而是进一步突

出了自己“佛性我”理本体的作用，又创造出一种涅槃解脱论的“二重因果论”。他在《注维摩诘经》等著作中，强调的是“佛性我”理本体，而且进一步使其超越了所谓“智慧”。他认为：“当理者是佛，乖则凡夫。”（《大正藏》38/353下）“从理故成佛果，理为佛因也。”（《大正藏》38/375）“佛为悟理之体。”（《大正藏》38/360）在充分肯定“佛性我”理本体为成佛之因之后，竺道生进一步将此因分解为以下“二重因”，即：“智解十二因缘，是因佛性也，今分为二。以理由解得，从理故成佛果，理为佛因也，解既得理，解为理因，是谓因之因也。”（《大正藏》37/547下，作者下加点）

首先，竺道生肯定了“佛性我”理本体是成佛之因即“正因佛性”，接着又认为“佛性我”本体性的突出表现是一种直觉顿悟大慧，即所谓的“解”字，它并不等于《大般涅槃经》中那种作为“因因”般若智。总之，他十分肯定地说佛性是涅槃之因：“佛性是种生义，故是因非果也。涅槃是究竟义，故唯果而非因也。”（《大正藏》37/548上）这样看来，竺道生对《大般涅槃经》思想的发展之一，是将自己的“顿悟”理论与“佛性我”所表现理本体相结合，一改通过证觉“假有性空”的解脱门而为顿悟“佛性妙有”的解脱门。这就是竺道生以“妙有”说替接“真空”说的关键所在。

罗什的“观空”解脱门，旨在导引人们放弃虚妄的现象界，重新去探求一种新的佛教崇高纯净的解脱境界。他也曾翻译介绍过多种净土思想经典，诸如：《阿弥陀经》（亦题《无量寿经》）、《弥勒成佛经》、《菩萨藏经》、《十住经》、《持世经》、《弥勒下生经》等，而且介绍了许多大小乘禅法，如《坐禅三昧经》等，其

目的都是为众生提供一个出离现象界之后的终极归宿。尽管他在宇宙论方面以般若为主而且与净土思想分开而论，但是，在解脱论方面他的观点却与道安、慧远同出一辙。同时，罗什的解脱论也存在着一个与道安、慧远相同的问题，即未彻底解决“成佛因”究竟是什么。

《大般涅槃经》似乎在解脱论方面对般若学与涅槃学进行过一定的调和，所以，佛教史中曾经有“般若出涅槃”之说。这方面竺道生的贡献更加突出。他接着“般若出涅槃”，继续改造印度佛教解脱论，将“佛性我”理本体作为佛教涅槃解脱论的核心和理论根据，从而进一步发展了《大般涅槃经》提出的解脱论思想，并为后来流行起来的那种“心中求佛”的中国心本体佛学，奠定了坚定的理论基础。可以说，中国真常唯心系佛教思想也是以此为起点的。

二 “涅槃四德”注解与“无相有相”境界

在前面的讨论中，我们说明了竺道生认为实相是一种“无相之相”，即一种“无色之相”。接下去讨论的是“涅槃四德”所反映出的实相之相的特征，进一步说明“佛性我”对解脱论的意义。

所谓“涅槃”，即佛教解脱论所指引的终极境界，是人们对佛教实相本体真实性的最高认识程度。在印度佛教中，涅槃之义有“消极”与“积极”两个方面。据日本学者寺本婉雅氏的研究，对“涅槃”即梵文 Nirvana 有两种释义：一是 nir + va + na，表示“吹消、消灭、寂灭”等消极义。二是 nir + vana，表示

“不”（nir）加上“果实、缝、家之壁穴、智慧者、森林居住者、无烦恼”等积极义。

在《四谛论》和《法蕴足论》中有“涅槃”的否定式释义：“无为，无边，无色，无衰老，无显示，不见，无停滞，无上，无有，无祸，无病，不住房，无生，无色，无作，无字，无死，无作界，不群，无险，无上，无比等，无净，无失，无疑惑，无量，无所有，无戏论，无流，无譬，无求，无害，无畏，无数，不舍，无假，无炽然，无烦恼”等等（《大正藏》32/390 下、28/481 中）。

在《四谛论》中又有“涅槃”的肯定式释义：“真（真谛），彼岸，微妙，难见，坚固，寂静，甘美，吉祥，安稳，受尽，希有，离贪，清静，解脱，岛，避难所，渡场，归依所，终极所，离轮所，完满，足，难思，为等，瑜伽，离爱，甚深，难解，胜，至尊，最上，离垢，东，止（住），圣果，应赞，清凉，无出，光明，灯明，无退，无二，一行，无暗，无碍，广大”等等（《大正藏》32/390 下）。

但是，这些都没有《大般涅槃经》中“常、乐、我、净”此“四德”来得简明切义。为了表达“涅槃”的真实含义，四十卷本《大般涅槃经》不仅举譬“四德”，更列“涅槃八味”及“涅槃八相”。例如该经卷三说：“譬如甜酥八味具足，大般涅槃亦复如是，八味具足。云何为八？一者常，二者恒，三者安，四者清凉，五者不老，六者不死，七者无垢，八者快乐。是为八味具足。具足八味，是故名为大般涅槃。”（《大正藏》12/385 上）该经卷二十五又说：“涅槃之相凡有八事。何等为八？一者尽，二者性，三实，四真，五常，六乐，七我，八净。是名涅槃。”

（《大正藏》12/512 下）这些是对涅槃境界的描述。因为涅槃境界的核心和根据是本体性的“佛性”，所以“涅槃八相”也是“佛性”之“性相”的体现形式。

应当说，涅槃是有其性相的，与般若性空学的无相境界论有很大区别，这源于涅槃学对“诸法实相”本体解释的角度不同于般若学。印度佛教曾经有过“涅槃有相”还是“涅槃无相”两种认识论派别。有部主张“涅槃有相”，从“智必有境”立论，涅槃既是无漏智慧的所缘境，故当然“有相”。经量部与成实论则主张“涅槃无相”。《成实论》第二卷说：“诸法实相，离诸相故，不名为缘。”成实论派认为涅槃的“无相之相”也不能有。这些是印顺法师在《性空学研究》中的结论。

“涅槃有相”与“涅槃无相”之辨，对后来大乘佛教依涅槃境界究竟是“妙有”还是“真空”而进行分宗关系很大，值得进行较详细的讨论。对此我们首先切入的问题是：涅槃学所执“涅槃有相”论的基本依据是什么呢？

《大般涅槃经》中说：“我者即是佛义，常者是法身义，乐者是涅槃义，净者是法义。”“我者名为如来，常者如来法身，乐者即是涅槃，净者诸佛菩萨所正法。”（《大正藏》12/377 中、下）“四德”所指十分清楚。一般认为，“四德”立论所要对治的，是继小乘“四法印”断诸有见之后，在众生之中所出现的那种执著“四法印”的断见。《增一阿含经·四意断品》第八经说：“一切诸行皆悉无常，一切诸受苦，一切诸法无我，涅槃休息。”这是第一种施设，用以对治声闻对于现象界虚妄相境的执著，是第一味药。已经认识到了性空，如同病愈。如果继续偏执于“无相”空见，如同病好之后仍然服药，则又将为药所害成为重病。所以，

治病之后还需滋养康复，所以如乳出酪，从“性空”学说出“妙有”理论，《般若》必然又出《涅槃》。六卷《大般泥洹经》举出下面“八味药”，对治上述的“执空”重病。经云：“如是众生，先于佛密教有惑乱之病，渐以大乘契经而教化之，然后为说大般泥洹八味药。八种味者，常住法寂灭法，不老，不死，清凉，虚受，不动，快乐，是八种味名大般泥洹。”（《大正藏》12/868上）四十卷本《大般涅槃经》就是这样更加直接地以“四德”的“有相”观点来对治“执空”重病。

其实，所谓“四法印”与“涅槃四德”都是佛陀的方便说。它背后的真实所指，乃是“诸法实相”本体。就所谓“有为法”而言，佛说“四法印”所揭示的是诸法的“法性”，即所谓的“无色法”。就“无为法”而言，佛说“涅槃四德”所揭示的是众生本有的“佛性”，即所谓“心法”。就二法而言，“心法”对于“无色法”的暂时安住之相并不予以任何著住，而只趣向最终的成佛境界。这个过程是以“佛性我”为成佛根据，以“法身常住”为示现，以“不生不灭”为极乐，以“无上清净”为甚深法义的。总的看来，《大般涅槃经》用以表达涅槃境界的基本依据，是“诸法实相”本体，即一种以“佛性我”为性征的“法身”。由此可见“佛性我”的重要性。

作为一代“涅槃圣”，竺道生几乎将毕生精力投入于建立涅槃学。他高举“佛性我”的大旗，倾心推崇“涅槃四德”。他对“涅槃四德”的理解，实际上已经兼取了空有二宗的思想特点。更重要的是，他将涅槃境界的理论根据落实在了“诸法实相”理本体之上。他认为，《大般涅槃经》所执的“心法”，是以心或以“如来藏”为法而论涅槃，而不是从理本体上论涅槃，有其不足

之处。他称执心法者为“心行者”。心法者虽无质碍，但有缘虑之用，“心行者，不从理为怀也。怀不从理者，缠缚生死相不出也。”（《大正藏》38/373 下）这就是说，如果以“如来藏”性体而不是以“佛性我”理体为根据，那么，佛性乃至涅槃将不是执生就是执灭，却不能真正反映出“诸法实相”本体的那种“不生不灭”、“诸法平等”的真实性。所以，他所执的基本观点是：“理是诸法实义，实以不生不灭为义。”（见澄观著《大方广佛华严经随疏演义钞》第三十八，《大正藏》36/29 中）

另外，《大般涅槃经》前三十卷一直有“如来藏”之称，而三十卷以后则改称“佛性我”，这说明《大般涅槃经》可能与竺道生所体会或揭示的“佛性我”意义有某种理论上的暗合。上述种种充分表明，“佛性我”理本体应当不仅是“涅槃四德”的支柱，而且是“涅槃有相”论的基本依据。

三　中土涅槃圣与解脱境界论

所谓“实相”是佛教的一个最高的客观真理或真实存在。所谓“谛”是主观对实相的认识或趋合程度，可以表现为不同的层次。诸“谛”之中又以所谓的“涅槃境界”为最高“境界”，又称之为“真谛”或“第一义谛”，除此之外较浅层次的都被称为“俗谛”。竺道生之所以被称为“涅槃圣”，就在于他基于佛性我理本体而建立了一套比较深刻的涅槃实相理论，导致他的佛学解脱论能够达到所谓“实相涅槃”的最高境界。

竺道生“实相涅槃”思想的主要特点表现为以下几个方面。

第一，他站在实相本体论的角度，认为“四法印”与“四

德”都只是方便说，而并不是究竟之“理”。如同所谓“般若”与“涅槃”并不就是“诸法实相”本体，而仅仅是本体的两个“大用”而已。他说：“①常无常乃至净不净者，实相言理，故与法不同也。人自乖之，倒于四尔，四中无倒，理之本矣。②善不善，乖理则不善，反之则成善；③若有若无，④若见若不见者，理隐似无，又若无可见也；若涅槃解脱及断者，乖理成缚，得理涅槃解脱及断也；⑤若知不知者，理中无有不知也；⑥若证不证者，理隐则难明，而画然可证知也；⑦若修不修者，修必得大用也，是名实相。”所以“非是涅槃等者，此七义理同，而义趣不一，不一皆异前后，会之为足也。”（《大正藏》37/532下，标号为作者附加）

这段文字值得解释。竺道生认为，未证人涅槃境界的众生所存在的以上七种情况，都是因为理解的深浅不同而造成了成佛的先后之区别，但是，“诸法实相”是理本体，它对于众生是“平等不二”的。就涅槃者而言，因为各人领悟的能力即法慧、佛慧存在差别，故各人所谓的“拣择力”也不尽相同。所以，印度佛教有时称“般涅槃”为“择灭无为”，以说明“般涅槃”的程度各不相同，如二乘四果。然而，“大般涅槃”与“般涅槃”的主要区别是：“大般涅槃”非拣择。《俱舍论》第一卷说：“择谓拣择，即慧差别。各别拣择四圣谛灭故，择力所得灭名择灭。”（《实用佛教辞典》771页）但是，“大般涅槃”境界只能是一种“实相不二”的“诸法平等”境界。因为是平等境界，所以竺道生指出：“（择灭）虽多无同，各一人耳。而法不可异，然后则成众无异。则常和恒乐，非外所坏，名之为我，不客致漏，称曰为净也。”（《大正藏》37/532下）这就有了“大般涅槃”之“常乐

我净四德”的新注解。

第二，他认为，所谓“四德”的根据是“佛性我”理本体。竺道生说：“弟子相者，众非独悟，居然有师也。”这是肯定师教的启悟作用。然而，更重要的是：“可见之相，众理在人，故可见也。善者，莫能有违，斯则常善也，真不真乃至实不实者，性本是真，举体无伪，未能究理，何以为实。”（《大正藏》37/532下）这是说，师教的启发只是外在条件，觉悟的根据则是内在“佛性我”理本体的真实存在。“佛性我”之“实”，并不是指实体的存在，而是指“究理求真”这种意义。竺道生认为：“理是诸法实义，实以不生不灭为义，岂非无常所存乎？故云不生不灭为常义。”（《大正藏》36/291中）按照俗谛之见：诸法是虚假实体，它的或生或灭则表现为“常”义，而“佛性我”理本体不生不灭表现为“无常”义。但是，真谛的角度恰与俗谛相反，即：“佛性我”那种“不生不灭”的真谛实义，却正好是本体意义上的“常”。在竺道生看来，俗谛所观的常与无常，均为方便之说。故有“无常者，乃明常之为无常，则所以无无常也（《大正藏》36/291下）常与无常是相对而言的。所以，站在不同的角度上看，二谛分别所说的“常”并非同种含义。

第三，竺道生反对按须陀洹、斯陀含、阿那含、阿罗汉（辟支佛）这四个浅深或缓捷不同程度，分别层次而实入寂灭解脱。这里又有必要作详细的说明。

严格地说，过去佛经将解脱无烦恼通译为“泥洹”（或“泥曰”）与“涅槃”。实际上，“泥洹”一词倾向于表达小乘以肉体寂灭为特点的“无余择灭”，以及以上述四果位为标志的“有余精神寂灭”的解脱状态。其中的阿罗汉者，虽仍有余身但已形如

枯槁。“涅槃”一词则倾向于表达大乘“非实灭”的精神解脱状态。到了四十卷本《大般涅槃经》，虽然不再提“泥洹”一词，但仍然有明确的区分。例如该经《迦叶品》认为：就诸佛如来而言，有二种涅槃，“一者有为，二者无为。有为涅槃，无常乐我净。无为涅槃，有常乐我净。”（上海古籍本第199页上）就小乘而言，则“须陀洹人，人间天上七返来，便般涅槃。斯陀含人，一受天人便般涅槃。阿那含人，凡有五种，或有中间涅槃者乃至上流般涅槃者。阿罗汉人，凡有二种，一者现在，一者未来。”(同上第191页）“阿那含，非学非无学。四种心中，二是涅槃，二是非涅槃。是非涅槃，故名中般涅槃。”（同上202页中）可见，所谓“四果”者均为“实灭”者。经中将“泥洹”同义异称为“般涅槃”。

六卷本《大般泥洹经》区别出一种所谓“大般泥洹”境界，它指的是一种只具浅智、效法佛陀灭身示现法身的初级解脱方式。经云：“若善男子欲于大般泥洹者，当作是学如来常住法，僧亦尔。”（《大正藏》12/865下）又云：“是故当知，既有如来，则为常住非变易。非变易法，非磨灭法，如彼树影，暗冥之中，肉眼不见。佛泥洹已，常住不变，肉眼不见，亦复如是。”（《大正藏》12/865下）该经首先否定了如来佛是“磨灭法”，而后又开始向所谓“涅槃”本义引申。在印度婆罗门教中，原来也有“涅槃”的概念，它只与月亮的清凉境界有关。婆罗门教的解脱论在想象方式上取象于月亮。虽然佛教的涅槃境界并不取象于月亮，但曾经受到过婆罗门教比较大的影响。就佛教的“般若”与“涅槃”两支来看，般若学派似乎以否定的方式，表现出一种积极出离俗世的态度。所以，般若系经在描述般若智慧时大多取义

于太阳与光明，以示出离世俗染浊世界的力量。比如《放光般若经》、《光赞般若经》、《大明度经》、《金光明经》等。与之相比，涅槃学派似乎倾向于立足黑暗浊世而趣向清净之境，借助月亮的照引与启觉，表现一种“曲径通幽处，禅房花木深”的取向，也就是我们常说的所谓“妙有”判断。从竺道生慧解脱、说“道谛”的思想倾向来看，他主张的就是这种意义上的“大乘大般涅槃”。

与上述相比，基本（原始）佛教和部派佛教曾经通过四部《阿含》主述他们的世界观，在对现象界的思考之后产生了以“无常、苦、无我、空”为内容的所谓“四法印”；在对生命界的思考之后又产生了以“无明、行、识、名色、六根、触、受、爱、取、有、生、老死”为内容的所谓“十二因缘”理论。依此他们选择了所谓的“四圣谛”中的“识苦”、“散集”、“寂灭”三谛，以实现对现象界的烦恼和人生苦难的彻底解脱。他们实现解脱的主要方式，是实入泥洹式的“灭谛”，即一种完全无余身无余业的灰身灭智。这种小乘佛教的“般泥洹”或“大般泥洹”与后来大乘佛教的所谓“大般涅槃”，实际上存在着较大的区别。

在说明竺道生的“大般涅槃”思想倾向之前，让我们首先看《大般涅槃经》是如何定义“大般涅槃”的。对于菩萨，因为他们不尽细微烦恼以度众生，虽见但不证实相，致力于为众生启示一条本显诸法实相的“一实之道”，故也能够得“大般涅槃”。所以该经《离觉德王菩萨品十之三》云：“菩萨亦尔，有大慈悲，怜悯一切于诸众生。犹如父母，能度众生于生死河。普示众生一实之道，是则名为大般涅槃。”“善男子，大名不可思议。若不可思议，一切众生所不能信，则名为大般涅槃，唯佛菩萨之所见，

故名大涅槃。以何因缘复名为大，以无量因缘然后乃得故名为大。”为什么“涅槃”又有小大之分呢？该经云：“声闻缘觉至十住菩萨，不见佛性，名为涅槃，非大涅槃。若能了了，见于佛性，则得名为大涅槃也。”而且最根本的是：“涅槃有大我，故名为大。涅槃无我（小我）大自在，故名为大。”（均见上海古籍本127页）可见，有无“佛性大我”及能否揭示“一实之道”，这是“大般涅槃”与“小涅槃（般涅槃）”的惟一区别。当然，《大般涅槃经》认为，“大般涅槃”还可以表现为“八种自在”，即总示“佛性大我”的同时，又分别表现出以下八个方面的特点：即示如来身于十方世界、于三千世界、无碍、一心安住不动、根（增上）自在、心无得想、说（四偈句）自在、一切见如虚空。

然而，竺道生认为，说“佛性我”恒在或“法身”恒在，乃是方便之说。而“常与无常，理本不偏，言兼可珍，而必是应获。”以方便说来讨论常与无常，是一种寄言寓意。但理本不二，故不可说谁是谁非。所以“二乘漫修，乖之为失也。乖则永隐，谓设深也。”（均见《大正藏》37/406中）小乘修四果以求法身常恒，实际上违背了“佛性大我”理本体真实性。他们将“佛性我”看得十分深奥神秘又缺乏自证的信心，所以枉取“实灭”方式而涅槃。

为什么要坚持“佛性我”为常恒呢？竺道生指出：“今说常我，判二教之分明也。”（《大正藏》37/450中）旨在区别大乘与小乘。他依《大般涅槃经》认为：所谓“大般涅槃”的关键在于“开显佛性”。他说：“佛性义显，莫先于此（指以菩提时觉诸法无常，法身常住）故即为名焉。我名本出，常存不断。佛性不断，则是其义，故以名之，非实是也。常故自在，是我义也，应

灭无端。此之自在，从彼而出，本非我故，复名无我。”（《大正藏》37/550 中）在这里，竺道生将“我”定义为“本出”，以说明“佛性我”本具于众生。同时又将“无我”定义为“彼出”，说明众生未成佛或证“大般涅槃”境界时，尚未自显本有的佛性，所以并不具备所谓的“八种大自在”。如果此时有闻“大自在”，也仅仅是诸佛示现这种“彼出”，并非“本出”。

这样，围绕着菩提与涅槃、众生开显佛性与否，就有了“我”与“无我”的区别。显然，以上这种竺道生的“无我论”是实相本体论的一种表述，与小乘及般若学的“无我论”存在本质上的差异，这首先表现在竺道生反对小乘“实灭”。他的推论是：“夫有有则有灭，有灭则有苦。既已度有，何有灭苦耶。无苦之极，假名妙乐，假名为受，故无所应请也。”（《大正藏》37/394 下）这是一种反推法。正过来说就是，“开显佛性”即具菩提慧觉，然后明白“大般涅槃”本是一种“妙乐”的最上境界。其“妙乐”之处在于，不能将它视为一种身外的“对象”，它是不能进入（即“应请”）的。“佛性大我”和“大般涅槃”境界都是众生本具而且只能自行开显的，这是众生都能最终成佛的根据。一旦这个“无苦之极”开显，当下就为乐非苦、度脱生死烦恼，何须以寂灭的形式妄求“实人”？实际上，“灭生身”也是一种“有生有死”之苦、而并不是“涅槃四德”中那种“无生无灭”的极乐。

四　涅槃有境有体与终极实相涅槃

前文所说，解脱并非要“离此而入彼”，着实际就是佛教解

脱论的本体论意义所在，它体现为所谓“大般涅槃”是有境有体的。罗什曾经讨论过般若之体，认为它是“性空”，这里不再赘述。

竺道生对此似乎予以理解。他说：“若是无物，名虚空者。如是虚空，乃名为实者。有虚空相，则是三界之物。以无物故，乃是真实也。以是实故，则名无常者。无物之实，理无移易，为常无也。以常无故，无乐我净。既无空相，亦无常乐我净，义在于无，不得云有，乃是所以有也。譬如世间，无物名空者，形相空耳，而取无物，为无相空譬也”。(《大正藏》37/533 上）竺道生并没有像罗什那样从三界虚妄相不实、“不真而空”这个角度去理解说明般若学的“性空”含义。他所主张的是：从“佛性我”实相本体“不空”的角度去反过来认识三界现象的空义，运用的是一种“反衬”或“立字当头、破在其中”的理论方法。

他在注释“佛性体”时说：“要当先见不空，然后见空乃第一义。第一义空，已有不空矣。佛始见之，故唯佛是佛性也。十住菩萨，亦得名见，下至大乘学者，又得名焉，所以举第一义空。为佛性者，良以义类是同，而该下学，用进后徒，不拘常义，而无非是。”(《大正藏》37/544 上）意思是：只有首先引导徒学之辈认识到“佛性我不空”的涅槃境界，才能使他们以此为照，进而了解现象界是空。与般若性空这种方便说相比，“佛性我不空”才是第一义谛，才直截了当。所谓的“第一义空”，实际上是以“佛性大我”和“涅槃境界”不空为参照系的。诸佛的究竟照见，应当只能是“佛性”而不是“性空”。所谓“性空”，是十住菩萨为度脱大乘众生所举的一种施设而已。

在对罗什的般若之体即“性空”重新定义之后，竺道生说出

了所谓的“涅槃之体”。他指出：“涅槃之体者，涅槃自表无，涅槃同于虚空也。断烦恼处者，以断处名灭，乃所以无灭也，即是常者。无灭之灭，则是常乐，不全同虚空矣。寂灭之乐者（指小乘），即云是乐，恐滥故须明也。”《大正藏》37/533上）意思是：小乘以寂灭入虚空为涅槃乐，实际是对涅槃乐滥解或随义歧解，所以必须重新申明。“大般涅槃”之乐是一种“无灭之灭”。其“灭”是指断烦恼，并非指灭余身，更不是入虚空。若依小乘以寂灭泥洹的定义说“涅槃”，则以“佛性我”作为涅槃之体的这种涅槃，就根本算不上涅槃了。因为涅槃之体并非虚空。

四十卷本《大般涅槃经·高贵德王品》第十之一明确地说：“涅槃之体，非本无今有。若涅槃体本无今有者，则非无漏常住之法。有佛无佛，性相常位。以诸众生烦恼覆，故不见涅槃。复谓菩萨摩诃萨，以戒定慧勤修其心，断烦恼已使便得见之。”（上海古籍本第119上）“佛性我”所表现的实相本体应当是无漏的，所以不可能有生灭，即不能是本无今有的。依此进一步推论，诸法实相本体所本有的特征是什么呢？它反映为所谓的涅槃境界，尤其指涅槃之极乐或妙乐。这种极乐或妙乐，并非像小乘那样离苦得乐，也不像般若学派那样的离虚妄入性空而得无碍乐，而是作为涅槃之体的“佛性我”本来就是无生无灭的，何苦之有？竺道生就此发言：“无苦者，体既非苦，而能无苦。而众生以微代重，以为无苦，是曰横计也。”（《大正藏》37/482下）就已经成佛的诸佛如来而言，则“如来有二种乐者，谓无知之乐也，实相之乐”。如来之乐，实际上是一种无乐之乐，即诸法实相的“不生不灭”之乐。此乐区别于般若学的“有知之乐”。般若学的那种去伪存真、离妄识空，实际上只表现为一种“有知”的“小

乐”，并非“无知”的“极乐”。

罗什正传弟子僧肇曾著《般若无知论》，旨在进一步说明“有知之乐”仅仅是般若本体的“用”，而不是“体”，即如其所说：“道行云，般若无所知无所见，此辨（区别于）智照（指有知之乐）之用。”其实，竺道生与僧肇的佛学思想是相通的，共同代表或倾向于中国化的佛教本体论。只是两人的师承和学派立场有所不同罢了。他们的共同认识是：所谓“无知”是一种建立在“诸法平等”这种“不二”的本体意义上不去分别和不可分别。佛教的终极之乐实际上是就这层意义上说的，所以，涅槃之体也应当是一种“无知之体”，必然体现出“无知之乐”。那么，人们对佛境即涅槃境界的正确认识，如果取决于对上述涅槃之体即“佛性我”的正确认识，则必然本具极乐而直达“实相境界”，其逻辑结果和必然导向则必然是“有境有体”的所谓“实相涅槃”。

所谓“实相涅槃”，其原义出自《中论·观法品》：“问曰，若诸凡夫心不能见实，何故说一切心行灭？（佛）答曰：诸法实相即是涅槃。……诸法实相者，出诸心数法（小乘禅），无生无灭寂相，如涅槃。问曰：经中说诸法，先来寂灭相即是涅槃，何以言如涅槃？答曰：著法者，分别法有二种，是世间是涅槃。说涅槃是寂灭，不说世间是寂灭。此论中说一切法性空寂灭相，为著者不解故。以涅槃为喻，如汝说涅槃相空无相，寂灭无戏论，一切世间法亦如是。”（《大正藏》30/24下、25上）这种“诸法实相”为本、涅槃为方便大用之义，竺道生业已有之。龙树代表的中观思想认为，小乘求著于泥洹境界的观点是错误的。它提出“诸法实相”即是“空”义，空即不可著住，不著即解脱，解脱

即涅槃。这是龙树的逻辑。这种"实相涅槃"的用义，在于灭除一切脱离诸法虚有之后对"空性"意义上的"涅槃境界"的重新偏执。它主张在双非"空""有"之后，上升一个更高的精神境界。这也许是它的所谓"实相涅槃"的原始概念。

从竺道生的涅槃思想来看，他认为不论"般若"与"涅槃"，都只是从不同角度去说明"诸法实相"本体的方便说。从体用关系上看，所谓"涅槃"不过是"诸法实相"本体的一种大用。"涅槃"虽借"佛性我"表现这种大用，但是，"佛性我"与"诸法实相"并非二体而是一体的。这是竺道生的解脱论境界必然导向"实相涅槃"为究竟境界的内在理论逻辑。这种意义上的"实相涅槃"明显区别于龙树的中道思想。当然，竺道生的"实相涅槃"或多或少含有一种"即体即用"的中道成分。但是，它与《中论》所谈的"实相涅槃"之间存在着两大区别：

其一，竺道生的"实相涅槃"仅仅局限在涅槃境界范围讨论"体用不二"的中道关系，他认为所谓"涅槃"就是"诸法实相"的一种最真实体现。不同的是，大乘空宗讨论的是，世间现象界与涅槃本体界即俗谛与真谛两者（并非一"体"）之间的中道关系。

其二，竺道生的"实相涅槃"境界，向涅槃者展现的也仅仅是一个深远的方向。涅槃者只能无限去趋向或提升"实相涅槃"境界，不论在"有余涅槃"还是在"无余涅槃"的过程中都不能停下来。他认为，如果以为"实相涅槃"是一种如同净土世界那样外在于人生的、非本有的可以实在入住之处，这是浅智、俗谛甚至错误。

作为佛教解脱意义的所谓"涅槃"过程也是一种"法"，其

本身是有为的。但“实相涅槃”所表现的已经是一种“无为法”，即“不生不灭”的境界。它是不能入住的。有住则当下成为“无余涅槃”、了断缘起而实现自利。比较而言，竺道生主张的涅槃境界，更应当被称为“无住涅槃”。所谓“无住涅槃”其解脱形式如同菩萨，即菩提之后并不停住，而是继续缘起，直至佛教的“无上”境界而没有终极。这是竺道生解脱论的基本方向，也是与净土信仰解脱论在解脱方向上的主要区别之一。当然，这又与菩萨重新返入生死成为大悲阐提又明显的区别。竺道生主张的所谓“无住涅槃”趣向成佛，不仅不返作菩萨，而且也不住于“无为境界”。

然而，龙树《中论》的“诸法实相即是涅槃”一句并没有上述这层意思，反而倾向“有住”于中道实相而涅槃。这一点，在龙树所著《大智度论》卷九十五中有充分的反映。此经云：“须菩提思惟佛答：实见者妄见无异，垢净见无故。思惟已问佛：见实者，无垢无净。见不实者，亦不垢不净。一切法性无所有故，无所有中无垢无净，所有中亦无垢无净。……佛答：诸法平等故是名为净。若分别说垢净相，是事不然。……诸法实相如法性、法住、法位，实际是平等。”（金陵刻经本卷九十五，第 16 页）可见，大乘空宗以“诸法性空”作为“诸法平等”的基础，依此只承认实相涅槃有“常、净”，但决不说它有“我、乐”。这是因为，所谓的“我”指“佛性大我”不空，并非“性空”：所谓“妙乐”指诸法“不生不灭”，表现为一种永远上升的、动态的解脱境界或无限趋势，显然这种意义的“不生不灭”是不可著住的。但是，所谓“中道”则不存在向某一方向的无限趋近，它表现为一种对两个方向的“不即不离”或“双非双遣”，以求最终

达到一种既超越“有”又超越“无”的、相对静止的解脱境界或状态，显然又形成一种特殊的著住形式。

关于竺道生如何改造了龙树的“中道”思想是值得进一步研究的题目。在这里，我们已经从竺道生的“实相涅槃”观点中初步地看到了实相本体与中道本体的明显不同。

最后需要说明一点：“涅槃四德”中所谓的“常”，其义按《大般涅槃经》是指“恒有的佛性”，并非指实相涅槃境界表现出一种“恒生或恒灭”意义上的“常”，必须明确区分。进一步而言，趋向“实相涅槃”境界者，虽然本具常恒的“佛性大我”，但对于“实相涅槃”这个境界不可有常有住。正如文才在《肇论疏》卷下之中所说的：“涅槃之道，盖是三乘之所归，方等之渊府，渺漭希夷绝视听之域。”（《大正藏》45/228 中）怎么可以著住呢？

第四节 佛性我与般若智

一 因果二说与实空内涵

从实相本体论的一体二用结构来看，“佛性我”与“般若智”分别倾向于解释佛教的涅槃界与现象界。从逻辑关系来看，它们都分别在涅槃思想体系和般若思想体系中居于“因位”。佛教不仅仅是宗教，也是哲学，尤其实相本体论就是一种典型的宗教哲学。在宗教哲学中，因果论直接影响到宗教解脱论的基本形式和

修行特点。所以，讨论实相本体论“二用”结构中各自内在的因果关系，对于说明涅槃学与般若学两种佛教思想的特点，就显得十分必要了。

所谓因果关系有两种表述方法，即由因推果的“因中说果”和由果析因的“果中说因”。四十卷本《大般涅槃经·迦叶品》第十二之五中佛云：“善男子！如来或因中说果，果中说因。如世间人说，泥即是瓶，缕即是衣，是名因中说果。果中说因者，牛即水草，人即是食。我亦如是，因中说果，先于竟中，作是说言，我从心身，至梵天边，是名因中说果。果中说因，此六人者，名过去业，是名果中说因。”（上海古籍本第207页上）

我们可以借这两种方式，对涅槃系和般若系的因果关系分别作一番考察。如果依四十卷本《大般涅槃经》说涅槃系的因果论，则似乎不易说清楚。其原因在于，此经认为：“善男子！诸佛菩萨，终不定说，因中有果，因中无果，及有无果，非有无果。”（上海古籍本第141页中）不仅“因”中是否有“果”不能确定，而且因为“果”本身或有或无也未确定。所以，《大般涅槃经》面对“果中有无因”这个问题，就更无法进一步讨论了。但是，在竺道生的佛学思想中，“佛性我”为因，“大般涅槃”为果，这是十分明确的因果关系。所以，进一步讨论涅槃系的因果论，只能以竺道生的实相本体论思想作为主要的理论依据。

应当说，所谓因果论在很大程度上是属于本体论的外延。所以，印度佛教在回避本体论的前提下谈论因果关系，就表现为一种比较特殊的形式，所以缘起论的因缘关系并不十分明确。在印度佛教以外，婆罗门教所执的是“因中有果”说，他们认为第一因是那种作为“有神论”根据的“大梵”或“种姓”，所以主张

比较严格地修练梵行以得善果。非婆罗门教比如外道六师大多主张“因中无果”说，其理论根据是所谓的“聚合论”，认为所谓“善果”不过是诸蕴暂时的聚合而已，无因无果，即聚为有，即散为无，所以主张放弃修行而纵情寻乐。

释迦牟尼时代的佛教主张“十二因缘论”，亦称为“俗数法”。所说的是“因果俱不空”观点。声闻乘依此而“去苦因避苦果”，这是他们修行的基本出发点。独觉乘和菩萨乘所依的是所谓“三世二重因果论”。其形式是：过去世（过去因）－－→现在世（过去果与未来因）－－→未来世（未来果）。大乘所依的是所谓“二世一重因果”，其形式是：过去世（过去因）－－→现在世（现在果），或者现在世（现在因）－－→未来世（未来果）。这是佛教因果论中以时间序列为特点的两种基本范式。与此同时，还有不按时间序列的因果形式，比如“果空因不空”、“我空法不空”、“我空法亦空”等形式。比如：《杂阿含经·第二〇二经》中“唯有空阴聚，无是众生者”和《杂阿含经·第七三五经》中“有果报而无作者”所表达的这种佛陀因果观，是一种“因空果不空”论，它表现出“我空法不空”的思想。《杂阿含经·第六五经》也说所谓的“五蕴空”：“观色如聚沫，受如水上泡，想如春时焰，诸行如芭蕉（影），诸识法如幻，曰种姓尊论。……无实不坚固，无有我我所。”这又是说“因空果亦空”。阿含部的《佛说五蕴皆空论》（《大正藏》2/449）却执“果空因不空”的观点，认为作为“因”的“蕴”本身并不空。中观学派的《十二门论》则列出了“因中先有果生”、“因中先无果生”和“因中有果无果生”这三种因果关系，然后以“不生”进行对比，并加以否定。同时又以“果缘中无”即“果不能从缘中生”来否定“缘生”。

那么，罗什介绍的《大品般若经》及罗什本人是如何说明佛教因果关系的呢？他们主张“果空因亦空”的观点，并认为：所谓“五蕴”是事物的构成因或要素，它们一旦聚合就形成事物之果，又因为这种果将随“五蕴”的离散而离散，所以又是“果空”。更主要的是，他们强调作为构成因的“五蕴”本身也是“空”。这与他们的“性空”理论体系相一致。罗什在《什法师答后秦主姚兴书》中说：“若先已定有，则无所有待。若先有，则不名从缘而生。又若先有，则是常例。是故不得定有，不得定无。”（《广弘明集》卷十八，《大正藏》52/228中）这里的“先有”是指因，“缘生”则指果。罗什以“缘生”的观点否定了“因先有果”和“果中有因”这两种可能性。这是罗什的第一种因果论观点，主要针对现象界与世界观而言。

但是，罗什在《注维摩诘经·菩萨行品》中又说：“有此妙果，必有妙因。极大信乐，深达因果，即解缘起。解缘起则见实法（指实相）。”（《大正藏》38/403下）他所说的所谓“极大信乐”，就是指涅槃“无生无灭”那种“极乐妙果”。这段文字显然表达了罗什在解脱论中承认因果关系的因果论立场。佛教的涅槃解脱，最终有涅槃果，也必须首先有涅槃因。虽然罗什没有指明涅槃因是什么，但是，他显然认为涅槃因并不是“诸法实相”。按他所推崇的“性空”学说，缘起法也是一种特殊的因果关系，解开十二因缘之后，“诸法实相”才能被显现出来。从逻辑上说，“诸法实相”既不在因位也不在果位。其实，罗什所指的“妙因”是他一贯推崇的般若智。正如他所说：“般若为诸佛之母，诸佛以法为佛，法者是般若波罗蜜。”（《大正藏》25/755）其中“母”字义指“妙因”。在罗什看来，无知的般若是一种有为法、分别

智，是解脱成佛的根据。

可以看出，罗什从两个方面说因果论：就世界观而言是“因空故果亦空”；就解脱论而言是“因果不空”。这样一来，罗什的因果论就不再是统一的了。这种不统一的因果论，虽然都以所谓“般若智”为因，而且采取了“因中说果”的方式，但是对于表现“诸法实相”本体作为诸法之因的意义，却不适当或不得力。与罗什的因果论相比较，竺道生的因果论具有相对的统一性，它表现为：

第一点，竺道生不否认罗什般若智的积极作用，而且企图将“般若智”与“佛性我”在因果关系上加以调和或统一。在注释《维摩诘经》“但以众生合成此身，起唯法起，灭唯法灭”一句时，竺道生说：“从缘起者，不能不从起，非能从他起也。”这是对般若所观因缘法的肯定。他又说：“若能从起，必有从起之知。而所知在已，不在于彼，故无相知之义也，是亦自在为我义也。”（《大正藏》38/376 中）他认为存在两种“知”。第一种是随缘起而生的所谓“从起之知”，指一切俗见。它以缘起为因，并不是众生本有的智慧。与之不同的是另一种所谓的“无相知”。因为般若扫相，“无相知”当指“般若智”，它属于众生本有的智慧而不从缘起，其本有性如同涅槃“大自在”中“佛性我”的本有性。竺道生从以上角度去说明了“般若智”与“佛性我”共处因位。

第二点，竺道生非常关注解脱论中的因果关系并进行了细致的讨论。其因果论的根本依据是“诸法实相”本体，所以他的本体论与因果论比较统一。这表现在下面两个方面：

首先，竺道生认为，原始佛教的缘起论否定“因中生果”解

脱方式，所以不能真实地表达涅槃解脱论中的因果关系。他说：“乖理为作有，皆从因缘生，无不因无不果也。不从因有，又非更造也。”“缘生，非实故不出，前后故不一，不离故不二也。来去之义类生灭也。非作因故非因，非因故非果也。”（《大正藏》37/548上）从根本上说，缘起论是不符合实相本体论的。所以他主张：“真见因缘，然后果成者，非真譬也。向明佛性中有因有果，故明因果有属也。”（《大正藏》37/547上）凡是说“佛性”，都有自己的因果论。原来以十二因缘为因的人，应当以“佛性”为解脱成佛之因，即：“向明十二因缘观者，应取因时名为佛性。”（《大正藏》37/547上）“佛性是种生义，故是因非果也。涅槃是究竟意义，故唯果而非因也。”（《大正藏》37/548上）这似乎在因果关系的形式上将佛性与涅槃这对体用关系一分为二了。

其次，竺道生进一步建立了所谓的“两重因果论”，以说明“涅槃佛性”对解脱论的意义。他说：“智解十二因缘，是因佛性也，今分为二。以理由解得，从理故成佛果，理为佛因也。解既得理，解为理因，是谓因之因也。成佛得大涅槃，是佛性也，今亦分为二。成佛从理，而至是果也，既得大涅槃，义在于后，是谓果之果也。”（《大正藏》37/547下）依竺道生此义，可以排列出下面这种因果关系链，即解（因因）——→理佛性（因）——→觉悟或菩提（即成佛从理为果）——→大般涅槃（果果）。问题在于这个所谓的“理”与“解”指什么？

本书认为，所谓的“理”应当就是“佛性我”所代表的“诸法实相”理本体，所谓的“解”则是竺道生推崇的一种与“般若智”不同的佛教“大慧”，亦称为“法慧”。至此可见，竺道生的

因果论不仅是“因果俱不空”，而且是“果中说因”。“果中说因”与先肯定“涅槃四德”境界再探究其中的“佛性大我”这种本体根据，在形式及内容上相一致。这是一种本体论形式的因果论，即不论或因或果，都是“诸法实相”本体的不同表现形式，都是“诸法实相”本体的大用。这样一来，本体论与因果论是相统一的。

二 真空妙有与伊字三德

为了突出竺道生涅槃学的实相本体论理论，熟悉并比较与之同期的“般若实相”论是十分必要的。六朝时期出现的般若学“六家七宗”，主要是对印度般若学进行不同的玄学化注解，一般认为它们是中国佛学中对佛教本体问题所进行的最早探索。依僧肇《肇论》中的批评及僧睿在《毗摩罗诘提义疏序》中的所指来看，六家七宗“虽曰讲肆，格义违而乖本，六家偏而不即”“般若实相”。所以，六家七宗之说并不能十分确切地反映罗什所弘传的印度龙树系大乘般若思想本义，更无法正确地表现佛教的实相本体论。所以，本文所论及般若学关于实相论特点时所依照的，是罗什正传的长安一系般若性空学派的观点，并以它来代表当时中国佛学本体论基本理论框架中“诸法实相”的两种大用之一。

印顺法师曾经指出，“般若”又被称为“华严慧”。同时提出了关于“般若”的四个问题，即“何者般若？何名般若？般若何用？般若属谁？”他依据《大智度论》说明了以下观点：所谓“实相般若”指一切“诸法实相”，不可破不可坏；所谓“观照般

若”指从初发一切智，于其中间，知“诸法实相”；所谓“文字般若”指“般若”当于须菩提所说中求得。他的依据，显然是隋朝吉藏大师《三论玄义》中在中观思想导引下的“般若实相”理论。吉藏指出：“如三种般若，中是实相般若，观是观照般若，论是文字般若。”（《大正藏》45/13）又有天台智顗大师在《金光明玄义》卷上中也指出：“云何三般若，般若名智慧。实相般若，非寂非照，即一切种智；观照般若，非照即照，即一切智；方便般若，非寂而寂，即道种智。”（《大正藏》39/3）可见，后人所解释的龙树“般若”，是一种可以认识“诸法实相”的一种智慧。既然“般若”是“智慧”，它就是“有为法”。所以，以上三般若并不属于本体论范畴，而是属于认识论范畴。

但是，罗什却是将“般若”作为“诸法实相”的一种自身特点来定义的，它属于本体论范畴，这就是罗什与后人理解“般若”的差别之一。罗什在《大智度论》中指出：“未成就名空，已成就名般若。”“般若波罗蜜是诸佛母，诸佛以法为佛，法者是般若波罗蜜。”（《大正藏》25/755）又说：“般若有二种！一者共声闻说，二者但为十方住十地大菩萨。”（《大正藏》25/754）罗什说得很清楚：“般若”即是法。对于没有觉悟或已经觉悟但还没有成就佛果的声闻乘，必须以“性空”说作为方便法门，使之认识“诸法实相”。对于修习十住成就十地的菩萨来说，“般若”就是“诸法实相”的直接体现。罗什认为，“般若实相”思想是分两个部分展开的：

第一个展开部分表现为：对于浅根的小乘必须宣说：“一切有为法，如梦幻泡影，如露亦如电，应作如是观。”（《大正藏》8/751）这是《金刚般若波罗蜜经》中著名的四句偈。它揭示了

现象界生灭不断的有为法“性空”的本质。其中有两点需要注意：

第一点是，就哲学范畴来说，诸法的所谓“本质”与诸法的所谓“本体”存在着一定的区别。诸法的“本质”是就各种有为法分别而言的，它们可以有许多个，所以就有罗什的所谓“十八空”的分类。但是，所谓“本体”，是就整个宇宙现象界的真实性和根本依据而言的，它只能是惟一的。所以，“性空”所表现的，既有本体的成分，也有本质的含义。

第二点是，“般若实相”思想并没有直接论及佛教的解脱境界和一切“不生不灭”的无为法。对于佛教的宗教实践，它也只是做了第一步工作，或者说，它只是为众生出离现象界、实现极乐解脱开启了第一道大门，这就是“智慧法门”。人们只有认识到诸法本性空寂虚妄，才不至于迷执而烦恼。所以罗什译注了《摩诃般若波罗蜜经》等，大讲三界“十八空”（详见《大正藏》8/250）。所谓“十八空”，实际上讲的还是有为法的虚假性，但并不是“诸法实相”所要表现的那种无为法“不生不灭”的最终真实性。

虽然，人们一直以“性空”作为罗什的实相本体特征，其实，其中存在着一定的误解。因为，罗什所说“性空”，仅指现象界的本质为空，但从未说过“诸法实相”即是“空”。仔细推敲起来，罗什所空去的是诸法的虚假相，甚至将无为法的“相”也空去。但他并没有将作为诸法本体的所谓实相之“性”空去。如果连实相的“本体性”也空去，不就成了所谓的“恶趣空”了么？这是罗什所反对的。所以，罗什所论的“诸法实相”，是“相空性不空”。或者说，般若智慧教给人们的是扫相而识性。如

果不是这样，罗什及其“解空第一”的高徒僧肇对“六家七宗”那种既扫相又扫性的否定将无从谈起。

罗什“般若实相”的第二个展开部分是：罗什系的“诸法实相”本体，其存在形式是一种“否定式的肯定”，并非虚无。这与竺道生以“完全肯定”的形式直接说“诸法实相”的存在就有了很大的不同。所以从佛理上说，罗什的本体论并不究竟，是不了义。这也是竺道生随听罗什七年后，最终还是离他而去的主要原因之一。正如慧琳法师在《龙光寺竺道生法师》中所做出的“中年稽教，理洗未尽”的判断。

确切地说，罗什提出“般若实相”本体的目的，是将它作为扫除一切虚妄之相、最终显示“诸法实相”的理论根据。他同时又以“五蕴论”为内容来说明龙树的“法空”思想，这比原始佛教及部派佛教只说人空不说法空的思想又近了一步。原始佛教也以说“空”为经，但并未与“五蕴散聚”说相结合，比如《杂阿含经》中说的“空”。《杂阿含经》源自释迦悟道传法的记录。当时释迦虽还未成佛，但他已经觉悟到人生随着年龄的成长，将会产生四个阶段由十二因缘所构成的苦困，人的一生并不存在一个恒定的、可以主宰人生的所谓“本体我”。所以，他极力反对婆罗门教的“梵我”主宰说。释迦在世之时反复说空，引导弟子证空，目的是强调“人无我”。然而，所谓“法空”属于宇宙论现象学的范畴，释迦对“法空”与否在此并不作答，即对于诸法背后的所谓“实相”本体是否真实存在并不作答。《杂阿含经·第三十四经》中所记载的“十四无记”（即对十四个问题并不作答）就是很好的说明。后来的部派佛教基本上肯定了释迦所说的“人无我”。但是，却又肯定了作为聚合基本要求和聚合极微因的

“色、受、想、行、识”这“五蕴”是实有的，即“五蕴”本身是实体性的。这就在根本上无法说明“法空”，也无法向实相本体论推进。

罗什的“五蕴论”，对部派佛教的“五蕴论”加以修改。他并不注重“五蕴”本身是否实有，而是将着眼点放在了“五蕴”的成相上，这与早期佛教《杂阿含经·第十经》“一切行无常，一切法无我”、《增一阿含经·第二十七经》“色如聚沫，受如浮泡，想如野马，行如芭蕉，识为幻法”的空观立场基本一致。他们将“空”这个观念限定为诸“法相”的“不实”，并非指诸“法性”是绝对的“虚无”。所以，罗什的“空”论只否定“不实”的诸“法相”，却并没有否定诸法相背后代表“法性”的“诸法实相”之实。正如《般若经》强调虽然事物的构成因不离散，但事物本身依然是空。当然，《般若经》所说的构成因还不直接是“诸法实相”的本体概念。《般若波罗蜜多心经》中指出：“幻不异色，色不异幻，幻即是色，色即是幻。幻不异受想行识。”（《大正藏》8/580）并不是在色之外另有一“空”，而是色就是空，主张认识事物只能依赖“假名”。这也代表了罗什的立场。应当引起注意的是，对比起来，竭力去掉“假名”而努力说明诸法相背后“诸法实相”的代表人物当属竺道生，他直接从“涅槃四德”和“佛性我”这两个方面对此加以说明。

我们也注意到，在实相本体论的大框架中，罗什不可能不讨论佛教的解脱论，因为佛教就是引导众生解脱的一种宗教。问题在于罗什不仅间接地说解脱论，而且只说到了觉悟（即菩提），却并未说到成佛。所谓“菩提”，是行菩萨道的结果，它意味着只是认识到了烦恼的原因，却还未能舍离染习和烦恼。在印顺法

师的研究中，有“般若即菩提”的结论。印顺法师在《金刚经要义》（网络版）之二论及了有关的问题。他说：“金刚般若即无上遍正觉。”“二道（般若道与方便道）即五种菩提：发心菩提（发三菩提心）；伏心菩提（渐渐地与性空认识相应）；明心菩提（彻证、离相、识实相）；出到菩提（发胜义菩提心，渐出三界，达究竟佛果）；明心菩提（自利利他、圆满无上正等菩提）。”而且“望般若道是证悟，望方便道是发心”。这也许就是罗什的解脱论观点和修学阶次。可见，罗什所说的也仅局限于“菩萨道”，既不是“二乘小道”，也不是竺道生本体论意义上的“成佛道”。关于般若学派所论的是菩萨道论，隋代吉藏大师略有小结。他在《三论玄义·呵大执》第四中指出：“《大品》是三乘通教，是亦不然。《释论》（即《大智度论》）云，般若不属二乘，但属菩萨。若《大品》是三乘通教，则应通属，何故不属二乘？……般若有二种，一者摩诃般若，此云大慧，盖是菩萨所得，故不属二乘。若依实相之境，名为般若，则三乘同观，故劝三乘，令并学义。经师不体二种之说，便谓般若是三乘之教。”（金陵刻经本第 18 页）。

那么，六朝时期与罗什般若学派相对应的竺道生涅槃学派又如何说“妙有”？两者之间是什么样的关系？

以往习惯于将“空有相兼”的问题放在般若学中进行讨论，认为般若学对空、有二相那种“双非双遣”的中道认识及描述，就是既说空又说有，即所谓“空有相兼”这种含义。又有一种习惯，将竺道生的佛学思想作一种“假设”，即承认“性空”、在不否认“性空”的前提上说“佛性妙有”，以此作为他的“空有相即、相兼”论。本书认为，上述结论都是基于这样一个理论前

提，即将“空有相兼”这个问题只放在般若学或涅槃学中进行考察，而没有将它放在六朝时期佛学理论的整体发展中，特别是没有放在所谓“一体二用”的“诸法实相”本体论中来考察。尤其是上述结论均站在般若学的立场，说与“性空”相对应的现象界是虚妄假有，而未及“诸法实相”真实性的“妙有”，其中的偏颇与牵强显而易见。

涅槃学所说的涅槃界妙有“佛性我”，在涅槃解脱论体系中可以自我圆融，何须以般若学的“性空”理论作为前提或参比呢？所以，所谓“真空—妙有”说所描述的，应当是般若学与涅槃学两种佛教理论之间的关系。更重要的是，统一“真空”与“妙有”之间关系的核心在于“诸法实相”本体论。而且，竺道生的“佛性我”实相本体论比“般若”实相本体论在哲学意义及宗教意义上更具深度。应当说，“真空”与“妙有”的统一，在认识论上要求认识到诸法不真故其本性“真空”之后，更须前进一步去认识诸法本性真空背后的实相本体“不空妙有”，这一点在罗什般若学中不可能得到体现。只有竺道生涅槃学说，特别是通过“涅槃四德”中的“佛性大我”才能够表现这种“不空妙有”。

我们注意到，所谓“真空”是般若学的主题，而所谓“妙有”实际上是一个从般若学跨越到涅槃学的理论过程。就解脱论而言，它也是一个从不究竟跨起到究竟的宗教实践心理过程。它成为了中国佛教心理学的本体论根据和起源之一。那么，这就引出了一个问题：谁是连接“般若性空”与“佛性妙有”的桥梁呢？竺道生的理论解释了这个问题，他认为是“实相”本体。

在竺道生之前，《大般涅槃经》认为，般若智慧有为法、涅

槃解脱无为法和佛性（法身）本体这三者关系之间实际上构成了一种“三者平等”而且密不可分的三角依存关系，这就是该经中提出的所谓“伊字三德”说。它的原文是：“何等名为秘密之藏？犹如∴字三点，若并（横列）则不成伊，纵亦不成。如摩醯首罗面上之目，乃得成伊字三点。若别亦不得成，我亦如是。解脱之法，亦非涅槃。如来之身，亦非涅槃。摩诃般若，亦非涅槃。三法各异，亦非涅槃。我今安住，如是三法，为众生故，入涅槃如世伊字。”（上海古籍本11页中）以上引文中的“涅槃”确切地当指“大般涅槃境界”。那么，所谓“解脱之法”是“无住、不分别、平等不二”等为特征的涅槃无为法；“如来之身”即指“法身”、“佛性我”即诸法实相本体；“般若”即指能够辨识诸法性空的智慧。此三者都不能分别地直接等于“大般涅槃境界”。这是因为“三法各异”。

《大般涅槃经》所表达的是，所谓“大般涅槃”必须以“伊字三德”共俱作为充分条件，或者说只有“一体二用”才能共构“伊字三德”式的大般涅槃境界。上述“伊字三德”这种立体关系，与前面说过的那种竺道生将“大慧、法慧”作为“大般涅槃”之因、将“佛性大我”作为“大般涅槃”之因所表现的“线性关系”的形式并不矛盾。竺道生的这种说法，说的是“大般涅槃”的必要条件。再者，以“常乐我净”为内容的所谓“涅槃四德”是站在果位上说“大般涅槃”境界的终极性相，而所谓“伊字三德”则是站在因位上说形成“大般涅槃”境界的基本条件，两者之间并不存在理论上多义性或彼此矛盾。如上所述，在所谓的“伊字三德”之中，佛性本体、般若有为法与涅槃无为法三者之间的关系是相互平等的，并无谁重谁轻。这种“平等”就是

《梵书》中不纵不横构成三角位置的“伊”字原义。很明显，“佛性大我”存在于涅槃境界的“常、乐、净”三德之中。涅槃无为解脱之法虽然通过“佛性大我”一德而体现，但并非就是“佛性我”，前者表现有为之“用”，后者表现无为之“体”，两者关系十分明确。那么，“般若智”的理论位置在哪里呢？

竺道生对于“般若”的看法是：“闻涅槃如世伊字，始悟昔说，无常之旨，止于三界，而远表于常也。”“云修为常，能除无常想。想是慧名，似若榫楯，宜更明之也。若离者，谓不修无常想，则无般若。般若既无，则无解脱，今日岂得入涅槃乎？”（《大正藏》37/402上、下）所谓“修无常”，就是指“般若性空”学所提出的那种观“诸行无常”的法门。虽然竺道生谈论般若的文字记载仅有这一句，但足以说明他将般若学放在涅槃学之前加以重视。后人湛然在《止观辅行传弘诀》卷第三之一中引述道：“生公云：般若居宗而上。全滥小乘初师三德，纵异小乘终成纵义，乃同次师，第入下第三师。若入灭定等者，既有身在，名为法身。受想心所，知智不行，名无般若，故云无智。罗汉无在无色等者，无色般若，惟有心智而无色身，似有般若而无法身。若无余等者，灰身故无身，灭智故无智，独一解脱，故云孤调。此三法各属一人，云不相关。”（《大正藏》46/222上）

此段文字艰难，但分析可知，竺道生的基本认识有以下两点：

首先，他认为，在三德之间“般若”应放在第一位，即三德之中应先修“般若”，这是解脱的先决条件。但是，有小乘人对此则产生了误解，他们将“般若”放在了“法身”之后而仅为第二位（即“乃同次师”）。

其次，“伊字三德”同时俱足者，为诸佛菩萨。有小乘之人将“法身”放在第一位，以灰身灭智求泥洹解脱，最终自然就不存在什么“般若智慧”与“涅槃佛性”了。阿罗汉人证得“有余涅槃”，虽有“般若智”，但无“法身”。另一类灭受想定的修习禅定者，已灭尽六识，使心与心所不再生起，证得不还果。这类人入道有“法身”，但无“般若智”。依此可以推论：只有三德俱足者，才是所谓的“大般涅槃”者，方得入“大般涅槃”终极境界。

如上所述，“佛性我”与“般若智”的关系，被涵盖在涅槃“伊字三德”的关系之中，不言自明。在涅槃学看来，在“大般涅槃境界”得“我、常、乐、净”四德之中，最玄妙的是作为涅槃正因的“佛性我”以其所代表的佛教“诸法实相”本体。所谓“妙有”，即指“佛性我”的妙有。所以，如果称涅槃为“玄妙之境”，这个“玄”字，主要是集中对“佛性我”而言。与此同时，还存在着“般若智”这另一种“玄妙”。两种玄妙深浅不同，如前面文章所述。二者关系，正如元康在《肇论疏》中疏《般若无知论》时说的那样：“涅槃正因（指佛性），无有尚余般若者也。至极之果唯有涅槃者。般若极果唯有涅槃之法。故未启重玄者，以此因果更无加上。故末后明此两重玄法，般若为一玄，涅槃为一玄也。”（《大正藏》45/164中）

元康的见解也许有以下的几种提示：

一、从一个侧面反映出僧肇所代表的长安般若学派对两者关系的看法，即般若与涅槃之间所呈现的因果关系，“般若”为第一位，“涅槃”为第二位。二、说明了当时竺道生对二者关系的认识与长安学派基本相似，即般若是涅槃解脱之因。三、长安的般若学者认为，获得“般若智”的人从因位上否定“佛性我”的

本体性存在，即所谓“无有尚余”。这就是说，他们并不承认“佛性我”为“妙有”。当然，此三点只能作为一种参考。

第三章　众生有性与阐提成佛

第一节　悉有佛性论

一　大乘佛性义与《大般涅槃经》

按照所谓的“十四科”，竺道生所论佛性义的有关内容有“辨佛性义”、“佛性当有论”、“众生有性义”、“阐提成佛论”四种，表现出竺道生对佛性问题的认识。

在印度，小乘佛教是不应有“佛性说”的。《大般涅槃经·梵行品》明确地说：“十一部经不说佛性，不说如来常乐我净。”这是因为，几乎在整个部派佛教时期，能够论及的现世成佛者也仅限于释迦一人，其他人不具佛性，也不能做佛。当时作为阿弥陀佛因位在世比丘的法藏曾经说过：“若小乘中，但佛一人有佛性，余一切人皆不说有。”“于此教中除佛一人，余一切众生皆不说有

大菩提性。”（《大般涅槃经》上海古籍本100页上）所以，竺道生用作辨明佛性之根据的理论经典，是大乘佛教时期出现的《大般涅槃经》。

四十卷本《大般涅槃经》卷八中说：“如来秘密有佛性，故其有宣说是经典者，皆言身中尽有佛性。如是之人，则不速求三归依处。何以故，于未来世，我身即当成就三宝。”（《大正藏》12/410中）这就是说，“佛性”藏而不显。有“佛性”者，在现在世中并不急于成就佛、法、僧三宝，而只等未来之世当然成佛。这就说明了所谓“佛性”是成佛的根本因。六卷本《大般泥洹经》说：“若言九部不说众生皆有佛性。又方等经亦说非我，是为诽谤九部契经。云何不见众生见耶？九部契经中一切众生皆有佛性，未所曾闻我当何取，或能自称说过人法。当知是等，如言大海无量种宝。彼虽受学九部契经，方等要藏摩诃衍海，种种法宝非彼境界。然佛所说法，非一切声闻缘觉，都非其境界。见佛所说因缘相貌，亦复能知一切众生有如来性。不坏吾我寿命之相，心存中道，言我身中皆有佛性，当成佛道。”（《大正藏》12/882上）可见，六卷本《大般泥洹经》所反映的印度早期涅槃思想认为，原始佛教与小乘的所谓“九部”经典是不说“佛性”问题的。尤其不说“众生皆有佛性”。后来的早期大乘方等经又反对小乘而说“非我”，从而也回避说有“佛性”。九部与方等虽然论述了种种法宝，但都不是就涅槃境界而论的。只有释迦佛以其三十二种“寿命之相”及其“八十种好”展示“涅槃实相”境界时，才可揭示众生“悉有佛性”当成佛道。

然而，声闻、辟支佛二乘仅信“佛性”而不知“佛性”义，只知佛有“佛性”而不知自己有“佛性”。所以，四十卷本《大

般涅槃经》称其为“先识金矿后不识金”（上海古籍本第55页）。该经初分则将此义喻为“贫女藏宝”、“力士额珠”。竺道生称它们为“明佛性非不有，而非己有也”（《大正藏》37/451中）。如果欲明自己也有佛性，就必须具备大乘智慧。所以他认为，二乘必须“以智慧之额，致真我之珠也”（同上）。

四十卷本《大般涅槃经》还说到“佛性”的几个特征。该经《高贵德王菩萨品》第十之五说：“佛性有六，何等为六，一常，二净，三实，四善，五当见，六真。复有七事，一者可见，余六如上。”（上海古籍本139中、192中）该经《迦叶菩萨品》第十二之三说：“佛性则有七事，一常，二我，三乐，四净，五真，六实，七善。”“后身菩萨，佛性六种，一常，二善，三真，四实，五善，六少见”。“九住菩萨，佛性六种，一常，二善，三真，四实，五净，六可见。”“八住菩萨下至六住，佛性五事，一真，二实，三净，四善，五可见。”“五住菩萨下至初住，佛性五事，一真，二实，三净，四可见，五善不善。”（以上见上海古籍本194下、195上）

通说“佛性”，则“常、净、真、实、善”是其最基本的五个特点。修成佛道者，佛性更显“我、乐”的特点。修菩萨道者，其佛性不显“我、乐”特点。五住以下，其所谓“善根”或续或断，断则阐提，续则有“佛性”。由上可见，当时竺道生所接受的大乘“涅槃佛性”思想，主要还是从成佛的根本义上在“常乐我净”的“涅槃实相”境界中说“佛性”。从经文来看，“涅槃实相”境界的所谓“四德”，主要就是“佛性”所体现的四个特点。《大般涅槃经》认为，众生一旦修菩萨初住，就有见“佛性”的可能性。但同时又提出了所谓“善”与“不善”的问

题。这样，一方面为竺道生坚持从本体论深度去考虑“佛性”问题，提供了理论依据。另一方面，更为竺道生进一步去思考“阐提”能否成佛的问题，提供了“善”与“不善”这个角度。即如他所说：菩萨道不尽了义，不能真见“佛性”。若论“佛性”，应当真趣成佛之道。因此他说：“不疑菩萨不了了，乃嫌得见（佛性）耳。佛性妙绝，备众善乃见。菩萨住何等法，而得见耶？既云得见，以何眼见耶？乃以佛对之耳。”（《大正藏》37/543 中）接着竺道生指出：“顺理生心名善，乖理为不善。”（《大正藏》36/220 上）“顺理”就指“佛性”显现，“生心”就是指发菩萨心。《大般涅槃经》“佛性七事”之中的“善”，就是指所谓的“佛性”，及其本显之时所体现的那种“圆融性”。佛性在菩提心未发之前为隐伏，它又是发菩提心根本原因或根据。所以竺道生说：“若闻佛性信解，则是菩提发心，乃为因耳。”（《大正藏》37/467 上）

然而，他又说：“善是三法外界，而为恶所坏，来在生死，去家展转，是游行之义。既厌苦求乐，而非本善，应得不得，是乞丐义也。三界之身，为耶见之宅，为恶所止。于其本善，为他舍也。”（《大正藏》37/396 中）竺道生通过上述言论反过来强调了代表“佛性”的那种“善”应当是所谓“本善”，即本有的善。善既然是本有的，“佛性”就自然也应是本有的了。本有的“佛性”，并不等于所谓教法（释迦所说十二分教）、行法（四谛十二因缘六度）和证法（菩提与涅槃二果法）所代表的一切佛法。而所谓“佛法”应当指“解脱之法”、“涅槃过程”，如前所说。显然，这种认识与一般认为“佛法即是佛性”有很大的不同。

竺道生就“佛性七事”中“善”的特点而切入，又称之为

“本善”，目的在于强调“佛性”并不是一种有为法，而且是一种本体性的存在。为此，竺道生特别在“佛性”一词之后加上一个“我”字，以示本体意义。

四十卷本《大般涅槃经》卷二说：“何者是我？若法是实，是真，是常，是主，是依，性不变易，是名为我。”（《大正藏》12/618下）该经卷七说：“佛法有我，即是佛性。”（《大正藏》12/407上）也就是说，佛法是有为之法，并不等于无为法的“佛性”。佛法以“佛性我”作为最终的根据。正如四十卷本《大般涅槃经》卷二十一说：“虚空非生非灭，非作非造，非有为法，如来亦尔。如如来性，佛性亦尔。”（《大正藏》12/447下）若依中道义说佛性，则四十卷本《大般涅槃经》卷十四说：“佛性无生无灭，灭去无来，非过去非未来非现在，非因所作，非无因作，非作非作者，非相非无相，非有名非无名，非名非色，非长非短，非阴界入之所摄持，是故名常。……佛性无为，是故为常。虚空者，即是佛性。”（《大正藏》12/445中下）所以，涅槃学派思想强调“佛性”是无为法，“不生不灭”，并非所谓“来在生死”的那种“游行之义”。

在这样的理论前提下竺道生进一步强调指出：“虽坏五阴，无损佛性。伤五阴故名杀生，不可以佛性无损，谓无不善业。”（《大正藏》37/476中）他认为，世间虽有不善之业，但它们都不能损伤本有的佛性。伤五阴仅仅杀生趋灭，而“佛性”是“不生不灭”的，所以“佛性不为邪见所穿掘也”（《大正藏》37/454中）。按照竺道生的理论逻辑，众生本有“佛性”，那么，众生都具备能够成佛的依据，或者说众生成佛是以“佛性我”作为本体的。他说：“一切众生，莫不是佛，亦是泥洹。泥洹与佛，始终

之间，亦悉（何）以异?”（《续藏经》23/4/408下）这一句的关键在于所谓的“始终之间，亦悉以异?”它并非指泥洹或成佛的整个过程，而是指作为佛之始的根据“佛性我”和作为成佛之终的“大般涅槃境界”，两者实际上没有任何的分别。原因在于两者都是诸法实相的直接体现。从实相本体的角度而言，两者实际是同一的。

竺道生对佛性的理解，是从本体论的角度对《大般涅槃经》中大乘佛性义进行的加工和改造。《大般涅槃经》的佛性论，很大程度上所依据的是“如来藏”的思想，皆在阐扬大乘“菩萨道”，而非“成佛”意义上所谓的“无上道”。竺道生认为，“菩萨道”以菩提为入道。菩提作为所谓“三法”（教法、行法和证法）中二种证法之一，其主要的功用还在于启觉未能觉悟者，即“菩提以实济为道”（《大正藏》37/378上）。所谓“实济”，应当指以“务实设施”为特点的各种菩萨行。但是，“实济”是不舍烦恼的，所以并不是真正涅槃解脱。这一点可从《大般涅槃经》卷二十二至卷二十六中所描述的所谓“八大菩萨功德”中得到说明。它所说的就是上述所谓的“无上道”。相比之下，竺道生佛性论的理论根据是实相本体论，旨在推行“成佛之道”。这就是“菩萨道”与“成佛道”两者的佛性论在理论根据上和佛学目的上的主要区别之一。竺道生推行的“成佛之道”，趣向彻底舍去烦恼而实现大般涅槃解脱。就佛教宗教意义来说，这是根本义、究竟义、了义。不以“佛性”作为最终的理论根据，就不可能实现这一点。

吕澂先生曾经在《大般涅槃经正法分讲要》一文中指出：“以其能示无上道唯一毕竟之法，非三空，非涅槃，而是佛性。

此为一切功德之所出故。”（《吕瀓佛学著作选集》第 1212 页）。其中，佛性与“佛、法、僧”三者都有区别，这一点是十分明确的，因为唯有佛性是究竟的、毕竟的。佛教中所谓的“究竟”，实际上就是指实相本体及其通过“佛性我”所揭示出的“大般涅槃”最终解脱境界。然而，这种“究竟”虽然本有，但如何自行显现或人们如何能够认识，就涉及所谓的“四因佛性”和竺道生的所谓“本有于当”论了。

二　四因成佛性与本有亦于当

竺道生所论的佛性义中，所谓的“佛性当有论”似乎与“本（悉）有佛性论”之间存在理论上的相悖。这是因为通常人们习惯将所谓“当有”视同于“始有”所致。其实这是一种误解。应当说，“本有”者是从成佛的因位上说“佛性我”的真实存在，“当有”者则是从成佛的果位上说之。《大般涅槃经》提出所谓“正因佛性与缘因佛性”，“生因佛性与了因佛性”以后，竺道生又进一步从这个角度论说他的“佛性本有论”与“佛性当有论”，分别从因位和果位上说“本”与“当”，二者并不矛盾。

在讨论竺道生关于佛性“本有”与“当有”问题之前，有必要首先认清《大般涅槃经》中有关佛经因果关系的基本定义。

《大般涅槃经》卷二十七《师子吼菩萨品》指出：“佛性者，有因，有因因，有果，有果果。有因者即十二因缘，因因者即是智慧。有果者即是阿褥多罗三藐三菩提，果果者即是无上大般涅槃。是因非果如佛性，是果非因如大涅槃，是因是果如十二因缘所生之法，非因非果，名为佛性。非因果故，常恒不变。以是义

故，我经中说，十二因缘，其义甚深！……若有人见十二因缘者，即是见法，即是见佛。佛者即是佛性，何以故？一切诸佛以此为性。”（《大正藏》12/523～524 中）《大般涅槃经》的观点是：虽然智慧、十二因缘、菩提和涅槃这四个方面都是“佛性我”本体的不同反映，但它们分别表现为或“是因非果”或“是果非因”，都仅仅是“如”佛性，并非“即”佛性。然而，佛性的根本义则是“非因非果”，只有“非因非果”才是常恒不变之性，而且是不易认识的甚深义。

但是竺道生则认为：“佛性是种生义，故是因非果也。涅槃是究竟义，故唯果而非因也。”（《大正藏》37/548 上）这里有十分明确的因果关系。然而，如果仅按“因不是果”和“果不是因”的逻辑，那么，佛性与涅槃就不是一体的了。这将与涅槃、佛性都是实相本体的体现这个理论设定产生了一定的矛盾。在竺道生的实相本体论中，佛性与涅槃在很大程度上就等于“诸法实相”本体，而不是两个不同的或者一先一后、一因一果的存在。竺道生并没有停留在上述这种“就因说因”或“就果说果”的方式上讨论佛性，而是更进一步，从“因中说果”和“果中说因”的方式再论佛性。这就有了他在“佛性本有论”和“佛性当有论”的表面区分。因此，竺道生认为：“乖理为作有，皆因缘生，无不因无不果也。不从因有，又非更造也。……因果之义，备于十二因缘中矣。不从作有，岂有始乎？既不见知，何有终也。”（《大正藏》37/458 上）这是说，或说佛性为因，或说涅槃为果，都是不达实相本义。如果按实相本体论而言（即不乖理），佛性与涅槃既是本体，又何以分别因与果呢？

按早期佛教经典记载，佛陀说法是先借“十二因缘”关系开

示众生的，因果之说又起缘于“十二因缘”理论。所以，竺道生认为，佛以“十二因缘”开示众生时，“向明十二因缘者，应取因时，名为佛性”。“真见（十二）因缘，然后果成者，非真譬也。向佛性名中，有因有果，故明因果有属也。”（《大正藏》37/547上）这样去理解为什么有因果之分，就十分明白了。那么，《大般涅槃经》常说的“是因是果，是十二因缘所生之法”，实际要说明的是，所谓“正因佛性”是就佛性与涅槃“因果两极”的区别而言。竺道生则认为，“十二因缘”作为正因佛性，应当从中道意义上去理解，它实际上是一种“中道佛性”。对此我们分析如下。

四十卷本《大般涅槃经·师子吼品》第十一之一中说：“佛性亦有两种因，一者正因，二者缘因。正因者谓诸众生，缘因者谓六波罗蜜。”“正因如乳生酪。缘因者如烟醇等。从乳生故，故言乳中而有酪性。”这里的正因佛性，即指“十二因缘”。在佛教理论中，生命形态的人被抽象化为“生、住、坏、灭”四个阶段，反映出人的一生中苦恼与束缚的产生过程。所谓的“十二因缘”不仅指人生苦恼的发生关系或过程，而且代表着佛教意义上整个人生的过程，或者是一种“类”的存在过程，为不可修得。

人们对所谓“十二因缘”的认识有两种，一种是浅义，一种是深义。浅义指顺着“无明”至“老死”的序列看，明白苦恼产生的因果序列关系。深义则是反观“十二因缘”，即从死返到无明，不断追问为什么，就成为了通向觉悟的道路。如同四十卷本《大般涅槃经》中说：“若有人见十二缘者，即是见法。见法者即是见佛。佛者即是佛性。”（上海古籍本149页）如果观至“无明”再进推一步，应当觉悟。这种觉悟，是指不仅舍去“无明”，

而且明白众生在发生“无明”之前就已经具有佛性了。该经认为，就佛性而言“十二因缘”，则“十二因缘，不出不灭，不常不断，非一非二，不来不去，非因非果”。“非因非果，名为佛性”（同上）。这种“中道佛性”是从实相本体或“佛性我”意义上看人生为不生不灭。不生不灭的“佛性我”，才是人生的正真根据，那么，“十二因缘”就无从发生，烦恼无生故无灭。

竺道生对此体会甚深。他说：“十二因缘为中道，明众生是本有（佛性）也。若常则不应有苦，苦断则无成佛之理。如是中道观者，则见佛性也。”“即生死为中道者，明本有也。本有种生，非起灭之谓，是以常乐无为耳。”（《大正藏》37/546 中）“坐道场时，思惟十二因缘，如此故得成佛。”（《大正藏》38/416 上）“本有佛性，即是慈念众生。”（《大正藏》37/448 中）佛性表现为“非起非灭”的中道存在形式。从这种根本意义上说，众生的一生也应当是非起非灭的。在这里，竺道生明显地以中道的“十二因缘”为正因佛性，从因位上说佛性“本有”。这是竺道生“众生悉有佛性论”的主要内容。

与此同时，竺道生又从果位上看佛性是“当有”的。所谓“当有”，就是应当有、按理说有、有果必有因。竺道生说：“虽未法心（证菩提），而得菩提之因，与大权无异。”（《大正藏》37/467 上）这是站在“因中说果”的角度，说“十二因缘”为菩提之因。这是一种“大权”即方便之说。然而他又说：“若闻佛性信解，则是菩提发心，乃为因耳。若生诽谤，岂为因耶?”（《大正藏》37/467 上）竺道生认为，从果位上看，一个人一旦信解了佛性，此时就是所谓的“菩提发心”。佛性是发心的正因。诽谤佛法之心，显然不是菩提正因。所以，从果位来看，惟有佛

性应当是觉悟与成佛之因。这就是“佛性当有”的含义。

以上说明了竺道生的所谓“佛性本有说”与“佛性当有论”的特点。如果换一种说法，则“佛性本有说”既是“因中说果”，也是一种“生因佛性”说。而“佛性当有论”既是“果中说因”，也是一种“了因佛性”说。

四十卷本《大般涅槃经·憍陈如品》第十三之一中有一段释迦牟尼与婆罗门之间的问答。婆罗门针对释迦牟尼所问有关佛性“生因”与“了因”问题时回答道：“生因者如泥出瓶，了因者如灯照物。”而且“生因不作了因，了因不作生因。”但是，“虽不相作，故有因相”（上海古籍本216上）。

“生因佛性”与“了因佛性”的含义，正如佛教的“因中说果”与“果中说因”。只不过婆罗门说“生因”与“了因”各有其相而不为同一。这与后来佛教对实相本体的认识顺序（即“如、性自尔、法性和真际”等）有明显区别。当时，释迦虽接受了“生因”与“了因”的观点，但并不同意“生、了不共相”的说法。所以在四十卷本《大般涅槃经》中，他又提出了自己的观点：“我法虽从无常获得涅槃，而（涅槃）非无常。婆罗门，从了因得故常乐我净。从生因得故无常无乐无我无净。是故如来所说有二，如是二语，无有二也。是故如来名无二语。如汝所说，曾从先旧智人，旁闻佛出，无世无有二语，是言善哉。一切十方三世诸佛所说无差，是故说言佛无二语。云何无差，有同说有，无同说无，故名一义。婆罗门，如来世尊虽名二语，为了一语。故云何二语了于一语，如眼色二语，生识一语，乃至意法，亦复如是。”（上海古籍本216中）其中的“因果不二”之义十分明确。

释迦随即又为婆罗门述说“四真谛法”并指出：“苦谛一切，凡夫二是。圣人一乃至道谛，亦复如是。”（上海古籍本216中）他更进一步说明，苦谛与道谛是亦二亦一的。如果按《大般涅槃经》，上述所谓的“生因”实际指“十二因缘”所代表的“正因佛性”。而所谓的“了因”就指“无上大般涅槃”。按二者“不二”之义去理解，竺道生的“悉有佛性论”与“佛性当有论”是一致的。然而，**竺道生两论一致性的理论根据与释迦当时的认识角度有所不同，而且直接以实相本体论为理论根据。**释迦认为产生“生因、了因不共相”的原因，是凡夫与圣人对佛教绝对真理的认识存在区别形成“二谛”，或是因为过去的智者对旁听传说的误解所致。

竺道生将“佛性我”所体现的实相本体意义比作“无价法宝”。他认为，无论从佛果之中看“佛性我”，还是从“佛性我”推至佛果，“佛性我”是根本性的。所以他说“大悟从起，以果名因，谓之无价。为惑蔽之，如在内衣里，由友而来，则为友与。理固无失，亦友所系。密系无差，视莫过焉。”“以无价法宝，系汝心里。得一之意，假辞如此。以因易果，无乐不得，何所乏哉?”（《妙法莲华经疏》,《续藏经》23/4/407中下）成佛又如同莲华开放。对此竺道生在《妙法华花经疏》中赞论道：“然器像之妙，莫逾莲华。莲华之美，荣在始。始敷之盛，则子盈于内，色香味足，谓之分陀利。”（《续藏经》23/4/497）关键在于“子盛于内”，这分明是指“佛性我”理本体。

上述两段竺道生引言中，成就佛果表现为“于当”，也就是说，佛性虽然本有，但必须用一种“果中说因”的分析方法“推理而显”。而“无价法宝”和“子盛于内”所譬喻的却是“佛性

我”理本体的“本体”。这层“本有于当”的因果关系是十分明确的。其中，竺道生在论及“悉有佛性”问题时，其本体性思维方式和理论角度也是十分明显的。

第二节 阐提成佛论

众所周知，佛性本体论的建立旨在支撑成佛教解脱论的理论形态和宗教实践。竺道生的“阐提成佛论”不仅引起了六朝佛学界的震动，而且对以后中国佛学尤其是解脱论的发展产生了深远的影响，其重要原因之一在于“阐提成佛论”的理论基础是实相本体论。

“阐提成佛论”的理论特点是所谓“一阐提人”虽断善根却犹有佛性，所以终将成佛。它的逻辑关系是：

一、所谓“善根”的佛学含义究竟指什么？竺道生作如何定义？

二、在这个基础上，竺道生根据实相本体理论进行了以下的逻辑推论，即：首先所谓“善根”并不等于所谓“佛性”，前者是作为人的意志或意识取向的、一种“有为”的存在形式，后者是作为人的本体性的、一种“无为”的存在形式。

三、所以，所谓的“断善根”的含义就并不等于所谓的“断佛性”或“无佛性”。所谓“佛性”是实相本体的一种存在形式，是永恒的即不可了断的。

四、所谓“阐提”在广义上应当被定界为“不成佛”义，“了断善根”只是在相对程度上对“断善阐提”特性的一种描述，

但决不能说“阐提”就是“断善根之人”。不然的话，菩萨并未断尽“善根”和“佛性”，却被称为“大悲阐提”，这就说不通了。

五、所以，通常所公认的“一阐提迦或一阐提人了断善根”的结论虽然无误，但是学术界常常以为“一阐提人断善根就是断佛性”，似乎理由不够充分。竺道生以实相本体理论为依据的“阐提成佛论”也许是一个比较好的说明。

六、六卷本《大般泥洹经》和四十卷本《大般涅槃经》都持有“一阐提人有佛性”的观点。所以，竺道生及其所代表的涅槃学派认为“阐提虽断善根却犹有佛性，而且终将成佛”的结论有佛典依据。

七、所以，可以推测出六朝时期佛教界的所谓“阐提公案”，其争论的焦点并非“阐提有无佛性”，而应当是“阐提能否成佛”这个与佛教尊严及护教密切相关的问题。

下面我们就来进一步详细分析竺道生的“阐提成佛论”及其逻辑过程。

一　定义阐提与注解善根

六卷本《大般泥洹经》所强调的是“一阐提人永断善根，不能成佛”，反映的是印度佛教早期的涅槃佛性思想。到了四十卷本《大般涅槃经》终于说出“一阐提人虽断善根，却终得成佛”，则充分体现了印度中后期佛教中涅槃佛性思想的极大发展。然而，无论在六卷本《大般泥洹经》，还是在四十卷本《大般涅槃经》中，对“一阐提人”只说他们“断善根”，却未说他们断佛

性。这是一个值得注意的问题。因此，历来将“阐提学案”的结症归结为“阐提”有无佛性，似乎未切实际或过于简单。从客观文献资料上看，一般结论基本凭借梁释慧皎的《高僧传》中《竺道生传》所言，出现了《高僧传》记述“一阐提人皆得成佛”与敦煌本记“一阐提人皆有佛性”两种论题上的不同。

所谓“佛性”，表示人对烦恼的识别与觉悟的本性，竺道生将它发展成了本体性的“佛性我”。所谓“成佛”，表示人们完全认清烦恼之源的那种真正觉悟，而且有自觉与他觉之分，是一种解脱的意志或意识取向，是“用”非“体”。而且一般认为，佛性为前因，成佛为后果，二者显然不能直接等同为一。这也许就是“阐提学案”的结症所在。

《祐录》卷十五中记载：“生剖析佛性，洞入幽微，乃说阿阐提人皆得成佛。”硕法师的《三论游意义》中说：“泥洹无言阐提成佛故，而生师独言阐提成佛，是故大德（指当时的青圆寺住持）摈生师虎山五百里也。”（《大正藏》45/122 中）依此基本可以认为，问题在于“成佛”之争。而且六卷本《大般泥洹经·邪正品》中说：“我不知我当作佛不，然我身中实有佛性。”“我今身中定有佛性，成以不成，未能审之。”（引任继愈《中国佛教史》第 185 页）四十卷本《大般涅槃经·迦叶菩萨品之三》中说：“断善根有佛性者，是人有如来佛性，亦有后身佛性。是二佛性障未来，故得名为无；毕竟得，故得名为有。”该经《如来性品之五》中说：“彼一阐提虽有佛性，而为无量罪垢所缠，不能得出，如蚕处茧。”（上海古籍本第 35、193 页）上述经文在不同程度上说明，不论以“见”与“因”说，还是以“当”与“果”说，阐提都具有佛性。

可见，即使当时竺道生在建康，有幸先睹法显在建康所译的卷册不全又意犹未尽的六卷本《大般泥洹经》，“阐提有性”也已经被明文写出。所以，如果说竺道生“孤明先发”，那一定指竺道生经过反复推敲揣摩六卷本《大般泥洹经》前分中“阐提懈怠懒惰，尸卧终日……不得成佛”一句，有感而发提出并论证了“阐提皆可成佛”，从而引发公案。竺道生对“阐提不修而能觉悟成佛”的论判几乎危及当时的佛教界，因为它将直接导致否定持戒僧侣的宗教生活以及佛教戒律存在的严肃性和必要性。可见，“被摈”是必然的。

我们说，若要否定一事存在，必须否定它的全部；若要肯定一事存在，指出它的某一种表现即可。竺道生当时见到得六卷本《大般泥洹经》已提出“阐提有性”，那么有理由认为“阐提公案”是以“阐提成佛”为实质内容的。所以本文认为，“阐提公案”问题的关键并不止“阐提有无佛性”，而且应当是更进一步地讨论所谓“一阐提人”如何能够生发菩提而最终成佛，这也是“阐提成佛论”的主要问题。

在印度，佛教的一般教义对“阐提辈”有三种定界或分类：第一类是所谓的“一阐提迦”又称“阿阐提迦”、“断善阐提”和“一阐提”等，指断绝“善根”的人。第二类是所谓的“大悲阐提”，指菩萨大悲，为度众生方断觉果，发휸度一切众生成佛之后再最后成佛，所以成佛之期不定即永不成佛。如《大般涅槃经》中佛说：“我又示现于阎浮提（岛名）为一阐提，众生皆见是一阐提，然我实非一阐提也。”（上海古籍本22页）第三类是所谓的“阿颠底迦”，又称“无性提阐”，是贪乐生死而毕竟没有涅槃之性的人。唯识论者是这样分别的。而在《大般涅槃经》中

仅分出“断善阐提”与“大悲阐提”两类。在竺道生与建康僧团关于阐佛能否成佛的争论中，讨论的对象是“断善阐提”而非“大悲阐提”。

而以《大般涅槃经》为代表的涅槃学派思想对所谓的“一阐提”又有自己的定界。如四十卷本《大般涅槃经》卷二十六所说：“一阐名信，提名不具，不具信故名一阐提。佛性非信，众生非具，以不具故，云何可断？一阐名善方便，提名不具，修善方便不具故名一阐提。佛性非是修善方便，众生非具足，以不具故，云何可断？一阐名进，提名不具，进不具故名一阐提。佛性非进，众生非具，以不具故，云何可断？一阐名念，提名不具，念不具故名一阐提。佛性非念，众生非具，以不具故，云何可断？一阐名定，提名不具，定不具故名一阐提。佛性非定，众生非具，以不具故，云何可断？一阐名慧，提名不具，慧不具故名一阐提。佛性非慧，众生非具，以不具故，云何可断？一阐名无常善，提名不具，以无常善不具故名一阐提。佛性是常，非善非不善。何以故，善法要从方便而得。而是（此）佛性非方便得，是故非善。何故名非不善也耶？能得善果故。善果者即是阿褥多罗三藐三菩提。有善法者，生已得故，而是（此）佛性非生。已得是故非善。以断生得诸善法，故名一阐提。”（上海古籍本144～145页）可见，对于“断善阐提”，《大般涅槃经》所代表的印度涅槃思想将“一阐提”定界为不具备“信、善方便、进、念、定、慧”、“无常善”的一类众生。那么，所谓“一阐提”的初衷和行为特点又是如何呢？

四十卷本《大般涅槃经》卷十九《梵行品》第八之五中说：“云何罪人云一阐提？一阐提者，不信因果，无有惭愧，不信业

报，不见现在及未来世，不亲善友，不随诸佛所教，如是之人名一阐提。”（上海古籍本 105 页中）该经《一切大众问品》第五之一又说：“善男子！彼一阐提亦复如是，烧燃善根，当于何处而得除恶。善男子！若生善心是则不名一阐提也。”（上海古籍本 55 页中）“一阐提见于如来毕竟涅槃，谓真无常，犹如灯灭膏油俱尽。……一阐提者名为无目。”“一阐提恶比丘辈，住阿兰若处，坏阿若兰法，见他得利，心生嫉妒，作如是言，所有方等大乘经典，悉是天魔波旬所说。亦说如来是无常法，毁灭正法，破坏众僧。复作是言，波旬所说，非善顺说，作是宣说，邪恶之法。是人作恶，不即受报，如乳成酪，灰覆火上，愚轻蹈之。如是人者，谓一阐提。彼一阐提虽有佛性，而为无量罪垢所缠，不能得出。如蚕处茧，以是业缘不能生于菩提妙因，流转生死，无有穷已。”（上海古籍本 49 页上、中）根据上述经文分析，所谓的“一阐提人”常常混迹于独处“阿兰若”深修禅法的僧侣之中，借所谓“独觉乘”的修行特点，毁灭正法，破坏众僧，以心中嫉妒而施行恶业，所以被称之为“断尽善根”。

据《慧苑音义》上记载，早期印度的僧侣将空旷僻静的“无诤声”处称之为“阿兰若”，后来渐成规模成为寺院。他们修行于此作为十二头陀行之一，其宗教实践过程偏执于心照禅修，犹如所谓的“独觉乘”欲成就“辟支佛”，行出于无佛之世，不籍佛之教法，独修独悟自脱生死。这种不依佛法但并不诽谤法的宗教修行实践形式，在一定程度上说明成佛不一定需要在世释迦佛的亲传教法，与“一阐提人”的宗教实践立场相契合，更容易被他们扩大利用以诽谤佛法。也许，所谓“一阐提人”表现为绝对地抵止或反对经文所传那种义理化的释迦佛法，这将与以释迦佛

法作为正宗传承的所谓“正统”佛教的护教利益相抵触，所以遭到强烈反对。这也许就是当时印度佛教界将所谓“一阐提人”贬为“断尽善根”并努力将其排除在终能成佛行列之外的主要历史原因。

印度佛教中存在着佛教修习形式即不同法门之间的分歧。所以，即使大乘涅槃学派也称这类人诽谤佛法、破坏教轨的所谓“一阐提人”称为“恶比丘”，认为他们不仅不具“信、善方便、进、念、定、慧”、“无常善”，而且破坏当时佛教共同遵从的“阿兰若法”，所以是自绝或自燃所谓的“善根”。从上述记载来看，印度佛教似乎将所谓“善根”认做成佛的最终根据，而并非像竺道生所坚持的那样以“佛性我”理本体作为成佛的惟一根据。这也许就是产生印度佛教坚持“一阐提人永不成佛”而竺道生坚持“一阐提人终将成佛”这两种截然相反立场的主要理论原因。

竺道生所代表的中国涅槃学派认为：应当将所谓“一阐提”定界为或“不能成佛”义，印度佛教认为的所谓“断善阐提”至多也只能是“不能成佛”之类之一。在竺道生看来，所谓“善根”并非就是“佛性”，作为有为之法的所谓“善法”也与实相本体有本质上的区别。所以，“了断善根”、“了断善法”并不能直接等同于“了断佛性”或“不具佛性”义，按这种理论逻辑，所谓“断善阐提”就不一定永远不能成佛。

我们注意到：“了断”与“不具”两词的含义也有很大的不同。所谓“了断”是指“先具后断”，并非“不具”。所以，所谓“一阐提人”并非反对佛教或自己不想解脱成佛，而是与当时印度正统佛教对佛教修行观和佛教寺规存在着不同的认识或鲜明分

歧。真正贪乐生死不想解脱成佛的一类，却是所谓的“阿颠提迦”这类“无性阐提”，而不是指“断善阐提”。所以，虽然印度大乘佛教早期称这种顽强地排斥佛说之法的行为为“断善根”或“燃烧善根”，但是到了四十卷本《大般涅槃经》时的大乘涅槃学派中后期，似乎能够或开始理解所谓“一阐提人”的特殊解脱方式，即所谓“本心不存攀缘”这种类似“无为”化、极端超越性的“真解脱”形式。正如四十卷本《大般涅槃经》卷八中所言：“一阐提人断灭一切诸善根，本心不攀缘一切善法，乃至不生一念之善。真解脱中都无是事。无是事故，即真解脱。真解脱者即是如来。又解脱者名不可量。”（上海古籍本26页中）最后这句说出了“一阐提”的解脱观及其特点。可以理解，当时竺道生具有深厚的中国先秦《老》《庄》自然主义“无为”思想的理论基础，对这种“无攀缘”的自然“真解脱”的内涵心领神会而且超出一般僧侣。可贵的是，他进一步将这种“真解脱”纳入他的实相本体理论，完善成为了所谓的“阐提成佛论”。按照上述四十卷本《大般涅槃经》的这种观点，似乎承认了“一阐提”解脱的彻底性，也突出了其独到性。

但是，从另一方面看，“一阐提”既然是断去或燃烧“善根”，那么所谓的“善根”在未断或未烧之前应当是有的，只不过“一阐提人”不信此“善根”是成佛的最终根据。印度佛教似乎将“信或不信佛经传法”定界为“善或不善”（比如前面《大般涅槃经》卷二十六所说）。一阐提人对此不以为然，而趋向“独觉”那种以不具“信、善方便、进、念、定、慧”、“无常善”为特点的修习形式。但他们又似乎走向了另一个极端，即不能同时兼容寺院传教式的修习方式，故而诽谤佛法。为了使“一阐提

人”认识到他们的偏颇，释迦及其弟子将“一阐提”比作“焦种”宣布他们永不能成佛，其初衷也许是警示于寺院众僧。可见当时这两种立场所形成的佛教思想斗争十分激烈。这方面佛典中有一定的论据，比如六卷本《大般泥洹经》中记载有释迦说：“众生受用此摩诃衍大雨（指涅槃法门）。雨一阐提，如雨木石高原之地，不受菩提因缘津泽。譬如种子熬令干焦，虽复时雨，百千万劫不能令生。一阐提辈亦复如是，终不能发菩提萌芽。”“投一阐提于泥之中，百千万岁不能令起菩提因，所以者何？无善根故”。（《大正藏》12/892 上）当纯陀问他的师傅释迦牟尼：如果一阐提人“还生信心，悔过三尊（佛法僧），若人施与，得大果不？”时，释迦答道：“莫作是语，譬如有人食庵罗果，并取核坏而食之，持彼空核，种着地中，虽复灌溉，终不得生。彼一阐提，亦复如是，坏善种子，欲令改悔，生其善心，无有是处，是故名一阐提也。”（《大正藏》12/897 下）

在这里，六卷本《大般泥洹经》中明确地指出了所谓“阐提”的修学教线路和方法是完全错误的，它不能导致成佛。该经似乎借释迦之口主张所谓的“善根”就是成佛的根据。但是，六卷本《大般泥洹经》中又说出了另一种成佛的根据，即该经所说：“彼一阐提，于如来性所以永绝，斯由诽谤，作大恶业，如是彼蚕虫棉网，自缠而无出处。”（《大正藏》12/893 上）“佛告迦叶，除一阐提者，诸等众生，其有闻此大般泥洹方等契经，为菩提因。当所以者何？此摩诃衍大方便力，开发一切如来性故。”（《大正藏》12/891 下）这样说来，六卷本《大般泥洹经》似乎又将“善根”等同于“如来性”了。该经所传印度涅槃学派的早期思想中，众生成佛的根据还只局限于所谓的“如来藏”性体，

而且认为，理解契经就是菩提之因。这就是竺道生慧发“阐提成佛论”的切入点。他的成佛论根据已经不再是“如来藏性体”了，而是“佛性我理体”所代表的“诸法实相”本体。所以能够将“阐提不成佛”的结论修正为“阐提成佛”。

当然，四十卷本《大般涅槃经》由经昙无谶译传到中土之前，中国佛教所接受的涅槃思想还只限于“如来藏”系观念。如前所说，从四十卷本《大般涅槃经》中可以看到，印度佛教中对涅槃根据的认识，是逐渐从“如来藏”性体转向“佛性我”理本体的。《大般涅槃经》后分直接不提“如来藏”，而说“佛性”或“佛性”意义上的“大我”，也可以说明这一点。所以，它与竺道生的“阐提成佛论”必然存在着理论根据上的重大差别，对竺道生思想的排斥也就十分自然了。

六卷本《大般泥洹经》将拒绝“如来性”的行为称作所谓的“断善根”。反过来说，也就是将信仰佛法而开发“如来性”的主观动机称做“善根”。应当说，这里已经隐含的“善根”并不等于“如来性”这层意思，起码“善根”作为一种主观的意志或动机，与“如来性”的本体意义存在相当的区别。竺道生对此则另有看法。如澄观著《大方广佛华严经随疏演义钞》第二十九中记载有竺道生的观点：“凡顺理生心名善，乖背为恶。”（《大正藏》36/220 上）《注维摩诘经》中竺道生说：“得理为善，乖理为不善。”（《大正藏》37/532 中）结合第一章所说的竺道生所认为“本善”就是“佛性我“的观点，那么，这一句中的“顺理生心”，就是指依顺“佛性我”理本体而发生菩提心。

竺道生又说：“虽复受身万端，而佛性常存。若能计此得者，实为善也。”（《大正藏》37/454 中）“善性者，妙理为善，反本

为性也。"(《大正藏》37/531下)"善相者，涅槃惑灭，得本称性，如来直善而已也。"(《大正藏》37/532中)由此可见，竺道生所强调的乃是"反本为性"和"得本称性"。他将所谓的"善"，理解为佛性"七事"中的"善"，它基本等同于"佛性我"理本体。此"性"似乎意指实相本体更为贴切，这样就与六卷本《大般泥洹经》中的"如来性"有了明显的区别。

所谓"善根"的"根"，在印度佛教教义中是指"能生、增上"之义。《俱舍论》卷二说："根者是何义？最胜自在光显名根，由此总成根增上义。"《大乘义章》之四说："能生名根。"《俱舍光记》之三说："胜用增上，故名为根。"(参见《实用佛学辞典》第510页中)可见，在印度佛教中，"根"的含义并非指本体，而是指一种作用。四十卷本《大般涅槃经》中的"善根"，也是指身、口、意三业能生妙果的积极作用。该经记载释迦所说："善男子！善根有二种，一者内二者外。佛性非内非外，以是义故，(一阐提人)佛性不断。"(上海古籍本第121页上)这里明显地区别了"善根"与"佛性"。而且，"善根"可断但"佛性"不断，即"用断体存"。这种认识已经是《大般涅槃经》本身以其《后分》对其《前分》的较大修正。所以，六卷本《大般泥洹经》中"一阐提人"燃烧"善根"或断去"善根"的本义，应当是指这类人失去了生善妙果的作用，尽管虽有佛性但不能发菩提心进而成佛。当时法显并没有找齐全本《大般涅槃经》，所以先翻六卷本《大般泥洹经》，故言不达意或言不尽意。

当时可见的六本卷《大般泥洹经》曾说："所谓涅槃当视之益，即对治有情业报惑三障之义。但具足三障者即一阐提，涅槃于彼即难有益。"(《大正藏》12/853)这层意思虽然已被竺道生

读出，但他“依义不依语”，而且进一步追究其背后所隐含的涅槃思想和佛性意义，从而产生了“阐提成佛论”。所以阐提成佛论的要点表现为两点：一是“涅槃佛性”思想如何对“一阐提人”发生作用；二是“一阐提人”如何能够成佛。该论的立论根据是以实相本体论为基础的“阐提本有佛性”观点。

其实，“阐提有性”的认识并非竺道生的独创，不论印度本土的佛经还是到中国传教的鸠摩罗什，当时都有语及。

先说鸠摩罗什。当时慧祐问罗什：“此土先有经言，一切众生皆当作佛，此当云何?”罗什答言：“法华开佛知见，亦可皆知见，亦可皆有佛性。若有佛性，复何不得皆当作佛耶?当此法华所名，明其唯有佛乘，无二无三（指三乘），不名一切众生皆当作佛。皆当作佛，我未见之，亦不言无也。”（见《祐录》236页《疑喻论》）值得注意的是，罗什首先肯定了一切众生皆有佛性，其中并未排除“一阐提”。但他对“阐提”一类是否一定能够“成佛”却未亲眼见证，只是推论“也许有罢”。据《疑喻论》记载，罗什弟子僧睿曾言：“经言阐提，真不虚也。”这个所谓的“真不虚”也许就是指“佛性”所代表的实相本体含义。

再说六卷本《大般泥洹经》。它认为“一阐提辈”不依佛法甚至诽谤佛法是一种“放逸”。而“放逸”是不能觉悟乃至不能成佛的直接原因。该经云：“阐提无决定性，懈怠懒惰之谓放逸。……灭一阐提即不放逸，由不放逸故，能于正法中得净信，作菩提因。是此堕不堕，全视一已为转移，所谓性非他成也。”（《大正藏》12/853）这里已经有了“阐提可转”的含义。或者说有一类人，如果于三业之中诽谤佛法就是“放逸”，则沦为“一阐提辈”。然而，他们一旦走出三业尘障而进入正法从此不再“放

逸"，那么就不再是"一阐提辈"了。继而能得"净信"直至成佛。但是该经没有说出"成佛"义，只是强调：堕入三业尘障"放逸"成为"一阐提人"、或者不"放逸"而出离"阐提辈"，都将根据自己的"佛性"是否显发而决定。这就是所谓经文中"佛性非他成"的含义。

再者，四十卷本《大般涅槃经》也曾认为"一阐提人"悉有佛性，只不过对于他们来说，"佛性"只是未来菩提因，而非现世菩提因，这是一种方便或调和之说。如该经记载释迦云："我常宣说一切众生悉有佛性，乃至一阐提等亦有佛性。一阐提等无有善法。佛性亦善，以未来有故，一阐提等悉有佛性。何以故，一阐提等，定当得成阿褥多罗三藐三提菩。"（上海古籍本150页上）释迦认为："一阐提人"当前仅有"佛性"却尚不具备"善法"，所以只等将来修得"善法"之时，定可觉悟成佛。此外释迦还认为："我先已为诸菩萨说浅近之义，为声闻说世间之义，为一阐提五逆罪说现在世中虽无利益，以怜悯故，为生后世诸善种子。"（上海古籍本第184页下）他认为，指摘"一阐提人"的错误如同向菩萨和声闻二乘讲述佛法，都是方便之说，并非究竟成佛的直接了义。

以上方面，也是竺道生阐提成佛论的理论环境。

二　阐提有性与发心成佛

四十卷本《大般涅槃经》的写作用意之一是对治"断善阐提"。因为该经《迦叶品》中明确记载有释迦所说："善男子！是经能为一阐提杖，犹如羸人因之得起。"（上海古籍本209页下）

为实现这个目的，六卷本《大般泥洹经》和四十卷本《大般涅槃经》都在理论上做出了以下两个方面的努力。

第一方面，说“一阐提人”主观上与成佛无缘。这是因为：“譬如空中兴大云雨，而彼雨滴不住空中。此摩诃衍般泥洹经，普雨法雨，于一阐提，雨则不住。不修真实亦不来，彼究竟处莫能见，谓彼诸恶不善业，则为世间大鄙漏。不来者，若不自修，终不自得。真实者，微密胜业。如是胜业，于谁不来，为一阐提。永离善心，名一阐提增上慢。一阐提以何为本？诽谤佛经法，不善之业，以是为本。”（《大正藏》12/892 中）从中可见，所谓“一阐提人”是自绝于佛法。这里两次提到的“真实”，是指“涅槃四德”的真实。

对于这一方面，竺道生有自己的认识。他认为，一阐提人虽然不修“涅槃四德”，但是他们都本有“佛性大我”。所谓的“阐提无佛性”如焦种不可成佛，只不过是大乘佛教抑止非佛法、擅扬佛一乘的一种教法而已。其目的是诱导众生不堕三恶业“阐提”道，但并不是说“阐提”本无佛性。比如宋代智圆曾经在《涅槃玄义发源机要》卷一中记载道：“竺道生者……遂撰十四科，其第十众生有佛性义云，经言阐提无者，欲击励恶行之人，非实无（指佛性）也。以其见恶，名灭无恶，必有抑扬。当时诱物之妙，岂可守文哉？”（《大正藏》38/19 上）正如《名僧传钞·说处》所记载：一阐提者不具信根，虽断善尤有佛性事，亦是生公之说。唐代澄观也在《大方广华严经随疏演义钞》第八中引用上文之后，紧接着说：“以释法显翻六卷泥洹经云，一阐提皆有佛性。生公云，夫禀质二仪皆是涅槃正因。三界受生，盖唯惑果。阐提是含生之类，何得独无佛性，盖是此经未尽耳。”（《大

正藏》36/59 中）我们注意到，竺道生说“阐提有性”所依的理论根据体现于“夫禀质二仪皆是涅槃正因”一句。

所谓“禀”是指“十二因缘”的禀习和后天之生成的因果关系。所谓“质”就是佛教以“佛性大我”为代表的实相本体。“禀”表现于外而“质”表现于内，共同构成了成佛的正因。竺道生的说法是对《大般涅槃经》中仅仅以“十二因缘”为正因佛性的一种发展，即“佛性有我”。所谓“禀质”乃是实相本体的一种作用。正如四十卷本《大般涅槃经》中所说：“善根有二种，一者内二者外。佛性非内非外，以是义故，佛性不断。”（上海古籍本第 121 页上）所谓“禀质二仪”，只有通过含众生的宗教活动才能得到表现。“阐提”与众生一样都是实相本体的不同体现。那么，首先在质的意义上，“阐提”是本有佛性的。至于所谓的“阿兰若法”作为一种后天的禀习，竺道生似乎也将它视为本体的外在表现，不外是一种特殊的成佛条件。

所以就第一个方面而言，竺道生以实相本体论而非“如来藏”理论作为根据，论证了“阐提本有佛性”。既然“阐提本有佛性”，为什么印度早期涅槃思想和中土的传统佛教认为他们不能成佛，而竺道生却首唱“阐提成佛论”呢？这要从“对治断善阐提”说起。

三　对治“断善”与应照得本

关于如何“对治断善阐提”，在竺道生阐发“阐提成佛论”之前，中土传统佛教接受并采用的是六卷本《大般泥洹经》中的印度佛教涅槃思想。

印度佛教中后期发展中的有宗涅槃思想，渗透着较浓的唯识宗“一分无性”的思想。他们并不认为世间一切“含生之类”都是所谓“实相本体”的不同体现。所以，六卷本《大般泥洹经》主张将“一阐提人”排除在成佛的候选之外，更主张“治杀”一阐提。比如该经云：“若比丘比丘尼优婆塞优婆夷，诽谤经法，口说恶言，永不改悔，于诸经法，心无归依。如是等人，向一阐提道。彼于正法，永无护惜……除斯等类，叹一切施。”（《大正藏》12/897中）“……及一阐提，恶心潜伏，如王大臣，报犯法者，随罪治之。佛亦如是，有坏法人，以理惩罚，今犯罪者，自见罪报。”（《大正藏》12/864中）“杀一阐提无有杀罪。”（上海古籍本186中）

然而，竺道生坚持以实相本体论为理论依据，所以对待“一阐提”问题时与六卷本《大般泥洹经》思想有很大的距离。虽然我们目前无法得到竺道生关于“阐提成佛论”的具体言论，但从部分历史文献的引录中和竺道生实相本体思想与思维方式的逻辑推论下，可以猜度其有关的思想内容。从《祐录·道生法师传第四》中记文可知，竺道生的“阐提成佛论”，不仅在“阐提有性”问题上而且在“阐提如何开发菩提心”方面与四十卷《大般涅槃经》的有关思想相吻合。

在《大般涅槃经》中佛陀认为，“佛性”是本体不需待缘而存在，但“菩提心”需待缘而发生。该经记载释迦如是说：“善男子！汝已久知佛性之义，为众生故作如是问：一切众生实有佛性，汝言众生若有佛性，不应而有初发心者。善男子！心非佛性。何以故，心是无常，佛性是常。故汝言何故有退心者，实无退心。心若有退，终不能得阿耨多罗三藐三菩提。以迟得故名之

为退。此菩提心，实非佛性，何以故，一阐提等，断于善根，堕地狱故，若菩提心是佛性者，一阐提辈则不得名一阐提也，菩提之心亦不得名为无常也。是故定知菩提之心实非佛性。”（上海古籍本 158 页上）此段已经清楚地区分了佛性与菩提心。所以问题的焦点，就变成了“阐提如何发生菩提心而成佛”。

释迦在回答师子吼菩萨时说到上述问题：“善男子！汝言众生若有佛性，不应假缘，如乳成酪者，是义不然。何以故，若言五缘成于生酥，当知佛性亦复如是。譬如众石有金有银有铜有铁，俱禀四大，一名一实，而其所出，各之不同。要假众缘，众生福德，炉冶人功，然后才出生，是故当知本无金性，众生佛性不名为佛。以功德因缘结合。”（同上）《大般涅槃经》认为，众生虽有佛性，若无因缘和合仍然不能成佛。所以，有佛性者并不就直接等于成佛，佛性只是成佛的必要条件，但不是充分条件。成佛的必要条件为正因佛性，成佛的充分条件为缘因佛性，故释迦又说：“正因者名为佛性，缘因者发菩提心，以二因缘得阿褥多罗三藐三菩提。如石出金。”（同上）此义十分明确。

四十卷本《大般涅槃经·师子吼品》又强调说：“若菩提心是佛性者，一阐提等不应能断。若可断者，云何得言佛性是常。若非常者不名佛性。”（上海古籍本 157 下）从上述可见，所谓“菩提心”并非“佛性”，所以可断。这种意义上的“菩提心”也许就是所谓“善根”所指。那么，所谓的“一阐提人”应当指虽有佛性但不发菩提心者，或者说他们是虽具“正因佛性”但缺“缘因佛性”的一类僧侣。所以，在众生成佛尤其“阐提成佛”的问题上，“缘因佛性”显现出相当重要的作用。竺道生体会出这一点之后，立即写出了《应有缘论》以进一步阐发以上经义。

《应有缘论》应当是竺道生对《阐提成佛论》的进一步补充。它的基本观点认为，发菩提心是一种“应照”，应照则得本，得本就是成佛。《应有缘论》所用得“应”字表达了一种“起觉、发菩提心”的佛教心理过程，表现出一种默照实相本体的刹那转换。对此，初唐时期均正著《大乘四论玄义》卷六记载竺道生曾说：“作心而应”、“照缘而应，应必在智。”（《续藏经》47册第40页）慧达《肇论疏》记载竺道生曾说：“感应有缘，或同生苦处，共于悲愍。或同爱欲，共于结缚。或因善法，还于开道，故有心而应也。”（《续藏经》150册第421页）

很明显，竺道生所描述的“应”必然指缘因佛性。推而论之，“阐提”所倾向得阿兰若法也是一种缘因佛性。在正缘二因的共同作用之下，“阐提”应当能够起觉直至成佛。竺道生在论述所谓“照缘而应”这种发心起觉效果时，强调的是一种觉悟者自身内在的“佛智”。这种“佛智”是“诸法实相”（包括阐提在内）在众生身上的一种大用，又称作“法慧”，竺道生称之为“慧解”。这一点将在以后章节中讨论。

四 普教于民与护教于僧

四十卷本《大般涅槃经》十分突出菩萨及其布道的作用。它将“阐提”能够觉悟成佛的原因归于菩萨或佛陀的教诲，所倡扬的是所谓的“菩萨道”。与之相比，竺道生并不太注意“菩萨道”的外辅作用，而是更加突出众生“正因佛性”决定性的本体作用。他站在所谓“阐提”亦是“诸法实相”的体现和“阐提”本来是佛的立场上，来说明“阐提”终于成佛。这反映了竺道生与

印度中后期“涅槃佛性”思想中对待“阐提成佛”问题的不同之处。

我们说，所谓“菩萨道”强调的是佛法的影响力或济度（度他）能力。竺道生依实相本体论则主张众生（包括阐提）充分发展本体性“佛性我”的大用，以实现自我觉悟乃至涅槃成佛。因此，竺道生明显具有淡化寺院传统佛教依靠“菩萨道”说教与规持的思想倾向。这种思想倾向的一个明显标志，就是主张排斥佛陀教法的所谓“一阐提人”也能终于成佛。这样一来，在理论上对于中国本土严肃而神圣的寺院传统佛教发展就必然形成了严重的威胁。据慧琳《龙光寺竺道生法师诔》记载，当时的建康僧团称竺道生的这种“阐提成佛”观点为“珍怪之论”而“旧学讥愤，以为邪说”，终于依当时教规以“摈至虎丘”的形式处分了竺道生。

竺道生的“阐提成佛论”依实相本体论立论并努力以普及佛教至一切众生作为主观目的，其中，多少也客观地反映了对罗什僧团在长安发展经院佛教玄理化倾向的不满。竺道生出离长安、在建康主张“阐提成佛”、最后被摈至虎丘的一系列经历，虽然表面上反映为晋末南朝时期佛教内部存在着的普教与护教的激烈斗争，但从实质上说，这种斗争的根本原因还在于双方所坚持的佛教理论不尽相同。如果当时中土佛教已经接受了竺道生的实相本体理论或学说，那么“阐提”作为众生一类终将成佛这个问题就应当不再会有争论了。

传统佛教一贯认为，众生本不是佛，必须经过严格的宗教修习和菩萨的智度才能成佛，所以十分强调佛教的“修习”。竺道生强调的是“一切众生，莫不是佛，亦皆泥洹”（《妙法莲华经

疏》)。这表现出它不很注重佛教寺院规持修习的思想倾向。本书认为，这就是当时“阐提学案”所争论的焦点及其对当时社会与宗教发展的影响所在。“修”与“不修”佛陀教法，其根据乃在于“佛性”是众生“悉有”还是“始有”。在理论逻辑上，竺道生的“众生悉有佛性论”与他的“阐提成佛论”是一致的。

也许竺道生曾经深刻地考虑过“佛教如何才能普及于中土广大民众”这个佛教中国化的时代性大问题。他当时能够找到的一把钥匙就是以“众生本是佛”作为根本立场的本体性解决。它试图提供一种人间化或市民化佛学发展方向的根本理论依据。当时只有竺道生具有如此的胆识与气度，通过牺牲寺院佛教中精神贵族式尊严这种小益，去争取佛教“与教无类”乃至真正走向人间这种大益。或者说，他放弃六度菩萨浅道的目的在于大力张扬“本然是佛”、“慧解顿悟”而“完全自度”的成佛深道。竺道生的这种理论以及对其不惜余力地提倡，其精神及行为本身实际就是一种大菩萨行。所以，佛教史尊称他为“四依菩萨”不为过分。

再有一点是，竺道生佛学思想立足于“一心成佛”的众生。或者说，他立足于从芸芸众生“究竟成佛”的角度去思考成佛问题。众生只求觉悟成佛、了达涅槃究竟清净地。这与寺院经教站在一种高于众生的“菩萨”所处的地位、身份及其作用有根本的不同。所谓“菩萨”的存在只为度人，而“众生”信佛只为度己。竺道生的“佛性本有论”与“阐提成佛论”所共同表现的内容，归根结底就是“众生本是佛”的理论根据及其提倡的自悟自度的解脱方式。

竺道生的这种成佛理论，洋溢着从根本上轻视“菩萨道”的

佛学态度并引导众生选择“慧解顿悟”式的解脱方式，当然刺痛了当时正统的寺院佛教集团。因此，阐提学案的发生不仅是不足为奇而且是必然的。后人文才赞扬了竺道生的普教精神。他在所著《肇论新疏》卷上中写道：“但令依义不依文，依智不依识也。生公反教而谈理，千古希声。”（《大正藏》45/205下）由此可知，当时的正统佛教并不谈论或认可实相本体这样的理本体，而仅仅依据印度经文和传统的佛学知识进行寺院修习。竺道生认为，如此并不究竟，同时也将阻碍教外众生的信佛与成佛活动，不利于佛教中国化的发展。

所以，“阐提成佛论”比“众生本有佛性论”更加直接而鲜明地表达了竺道生的佛学取向。

第三节　佛性论的基本导向

一　解三世偈与破三世佛

以上所论及的“众生本有佛性论”与“阐提成佛论”，构成了竺道生佛性论的主要内容，是从解脱论的角度对实相本体理论的充分运用。

实相本体论不仅可以解决“众生有佛性”和“阐提成佛”的问题，也可以从根本上说明所谓“佛”的实质与存在形式。所谓“佛性论”不仅具有解脱论的特点，而且通过描述所谓“佛”的存在形式充分体现出实相本体论的特点。从这个意义上，竺道生

讨论了关于佛的存在形式、“实相涅槃”境界和此境界之中的“佛性大我”。以上三者，从不同角度反映出竺道生佛性论的基本导向。

所谓“佛”超越了时空的概念。这是因为“诸法实相本”体具有非时空性。竺道生从这个理论基点出发，又慧发“佛无净土”、“法身无色”、“善不受极”等著名的佛学高论，形成了他思想体系的鲜明风格。上述诸论的发生点，是竺道生对四十卷本《大般涅槃经》中所谓“三世偈”的理解以及对“三世有佛论”的破斥，目的在于在理论上将玄妙的佛与佛境解释得更加实在、亲近与可及。这样就与他的实相本体论的佛学思想体系及其解脱论宗教实践方式相一致了。

所谓“三世偈”指的是四十卷本《大般涅槃经》中许多卷、品中论及的一句佛陀偈，即：“本有今无，本无今有。三世有法，无有是处。”分别见于《如来性品》、《梵行品》、《师子吼菩萨品》等（上海古籍本第52、92、149、156页等）。该偈之中，本有、本无、今无、今有的所指各不相同。其中“法”字并非指诸法现象，而是指法身与佛。在四十卷本《大般涅槃经·梵行品》第八之三中，释迦佛详细地解说了此偈的几层意思。

第一层含义是：“我昔本有无量烦恼，以烦恼故，现在无有大般涅槃。本无般若波罗蜜故，现在具有诸烦恼结。……言如来去来现在有烦恼者，无有是处。”即无般若则有烦恼，有烦恼则不能“大般涅槃”。所谓“如来”即指三世无烦恼。

第二层含义是：“我本有父母和合之身，是故现在无有金刚微妙法身。我身本无三十二相八十种好，故现在具有四百四病。……言如来去来现在有病苦者，无有是处。”即佛身原本为肉身，

有四百四病而非法身。所谓“如来法身”即指三世无病苦。

第三层含义是：“我昔本有无常无我无乐无净，故现在有无阿褥多罗三藐三菩提。本不见佛性，以不见故，无常乐我净。……言如来现在常乐我净者，无有是处。”即见佛性则为菩提，了达“涅槃四德”真实境界。所谓“如来”本体恒有“四德”。

第四层含义是：“本有凡夫修苦行心，谓得阿褥多罗三藐三菩提，以是事故，现在不能破坏心魔。我本无有六波罗蜜……故修行凡夫苦行之心，谓得阿褥多罗三藐三菩提。……言如来去来现在有苦行者，无有是处。”即“六波罗蜜”是发善提心的条件。

第五层含义是：“我昔本有杂食之身……故现在无有无边之身。本无三十七助道法……故现在具有杂食之身……言如来去来现在有杂食身者，无有是处。”即“如来法身”非杂食身，三十七道可助众生离杂食身（色身）。

第六层含义是：“我本有一切法中取著之性……故现在无有毕竟空定。我本无有中道实义……故于一切法则有著心。……言如来去来现在说一切法是有相者，无有是处。”即大乘空宗的实相无相之义.

第七层含义是：“本有者，我初得阿褥多三罗三菩提时，有诸钝根声闻弟子，故不得演说一乘之实。本无利根人中象王迦叶菩萨等，故随宜方便开示三乘。……言如来去来现在毕竟演说三乘法者，无有是处。”即佛陀行三乘之教实为方便。

最后一层含义是：“本有者，我本说言却后三月于婆罗双树当涅槃，故现在不得演说大方等典大般涅槃。本昔无有文殊师利大菩萨等……以无有故，说如来无常。……言如来去来现在是无常者，无有是处。”即“如来”是常、涅槃是常。

从此上“三世偈”的八层内容可见，《大般涅槃经》描述了佛陀由“人身佛”终于成为“法身佛”的过程。“人身佛”与“法身佛”之间存在着的一个重要区别，就是“法身佛”超越时空。因此，“法身佛”无烦恼、无痛苦、俱四德、非苦行、非肉身、无相实、常恒不变却又为三乘演说方便法门。这种思想对竺道生的影响很大。他在坚持以“佛性大我”来表现诸法实相本体性、力倡众生成佛道的同时，十分强调佛不具有时空的限定。这也成为竺道生理论的独特表现之一。与之相比，当时慧远所代表的六朝本土佛教对诸佛世界和成佛意义的认识却表现为两个方面，一是在一味追求“佛报应”的时间观念，二是涉及“佛国净土”的空间观念并力求亲证见佛。显然，两人的佛身观之间存在着很大的区别。

竺道生认为：“体法为佛，不可离法而有佛。若不离法有佛是法也，然则佛亦法矣。”（《大正藏》38/398 中）“体法为佛，法即佛矣。”“夫体法者，冥合自然。一切诸佛莫不皆然，所以法为佛性也。”（《大正藏》37/549 上）在这里，竺道生所理解的“法”是指本体意义上“不生不灭”并且以“诸法平等”为内容的无为法。显然，这种无为法所表现的“佛”的存在形式是超越时空的。所以，“体法为佛”就成为了他注解“三世偈”的前提。

虽然佛教主张以所谓“见佛”来标志所谓“成佛”，但从实相本体意义上说，佛教的究竟意义即大般涅槃却应当是“不见有佛”。就此竺道生指出：“若以见佛为见者，理本无佛又不见也。不见有佛，乃为见佛。”（《大正藏》38/410 上）他以“不见有佛”为“见佛”的逻辑推理是这样的：“见佛者，见此人为佛。从未来至现在，从现在至入过去，故推不见三世有佛也。过去若

有，便应更来。然其不来，明知佛不在过去矣。未来若有，便应即去。然其不去，明知佛不在未来矣。现在若有，便应有住。然其不住，明佛不在现在矣。”（同上）“若以无佛可见为不见佛，无法可闻威部为法，则顺理也。”（《大正藏》38/350下）显然，竺道生不仅破除对“人身（化身、应身）佛”的崇拜和精神依赖，而且十分彻底地否定了时空观念上所谓“佛”的存在形式。可见，竺道生以“佛不去来”作为验证“三世无佛”的根据，显然出于实相本体论。第一章已说明“诸法实相”本体是“不来”与“不去”的，尤其以中道义解实相时此义更为明显。竺道生认为，如果佛是实体性的，那么无论站在现在看过去，或站在现在看未来，还是站在现在看当下，应当可见“肉身佛”向“法身佛”的转化。但是，因为所谓“佛”实际上是众生觉见“诸法实相”本体的一种状态。所以，本体意义上的所谓“佛”是本有的、悉有的、恒常的，怎么会有“或来或去”这样的变化？又怎么能由众生执为己有而“著住”？

竺道生从实相本体论的角度论证“三世无佛”，其理论根据和方法显然与《大般涅槃经》中上述的八种含义有一定的区别。他直接从“体”入手，比《大般涅槃经》从“用”入手更为彻底，尤其比《大般涅槃经》关于“三世偈”的第六层含义即“一切法无相”更进一步说明了本体的超时空存在。结合第一章所说，以“常乐我净”所体现的实相本体境界，即是众生最终解脱烦恼觉悟成佛的境界，也是超时空的。这样一来，六朝时期众多的佛教理论及其法门与竺道生的以上认识相比较，就并非究竟之义了，这是显而易见的。当然，竺道生这种从形而上抽象理本体上对“佛”的解释，从根本上有悖于当时中国佛教中以形而下

“应身佛”与“化身佛”为标志的净土信仰主流思潮。孤情绝照也好，珍怪之论也好，竺道生的佛学思想明显地是一种时代的反响或发动，所以屡遭排斥就十分自然了。

我们注意到，竺道生的佛性论并没有就此打住，而是更进一步再论“生死即是涅槃”。由此，从“悉有佛性”至“阐提成佛”，从“三世无佛”至“生死即是涅槃”，构成了竺道生实相本体论在佛性理论方面的四个篇章。

二 生死涅槃与人间佛学

“生死即涅槃”是就众生解脱苦恼的最终处境而言的，也是众生解脱后的客观精神状态。与其相对应，这首先取决于众生对待解脱的主观认识。这个认识就是“烦恼即菩提”。

六朝时期流行的净土信仰和性宗并不赞同“烦恼即菩提”这种主张。道安的弥勒净土与慧远的弥陀净土主张有要出离烦恼“此岸”才能到达“彼岸”世界。罗什所代表的中土大乘空宗也将涅槃解脱的最终境界建立在与世俗世界“有境”相对立的“空无之境”上。所以，“烦恼即菩提”和“生死即涅槃”代表了当时大乘佛教中以竺道生为代表的涅槃学派解脱论的主要思想倾向。在中国佛教漫长的历史进程中，“生死即涅槃”一直是佛教中国化的一面鲜明旗帜，它成为与印度传统佛教的重要区别之一。本文认为，在中国佛学中“生死即涅槃”的观点起始于竺道生的实相本体论思想，并且由此对佛教中国化产生了深远的影响。

竺道生认为，大乘的真正觉悟在于认识实相本体，他称之为

“悟本”。他指出：“夫大乘之悟本，不近舍生死远更求之也。斯为在生死事中，即用其实为悟矣。苟在其事而变其实悟始者，岂非佛之萌芽起于生死事哉？其悟必长，其事必巧，不亦是种之义乎。所以，始于有身终至一切烦恼者，以明理转，枝疏至结，大悟实也。”（《大正藏》38/392上）这段话十分明确地表现了竺道生在“生死事”之中求证涅槃解脱的基本立场。他所主张的“大般涅槃”解脱虽然始于有烦恼之身，但一经明了实相理本体，就是证悟了涅槃真实境界，就是成佛。再者，成佛的萌芽起于生死之境，这是一种“种”之义。竺道生又说：“佛为至极之慧，而以众恶为种，未可孑孤。”（《大正藏》38/329上）他认为，佛不能离众恶而绝对独立存在。就“诸法实相”本体而言，众恶也是佛的一种特殊的外在表现形式。“恶与善”和“生死与涅槃”，它们的本体都是诸法实相。所以，它们的真实境界是同一的。应当说，这也是对“十二因缘正因佛性”的一种发展。那么，“生死即涅槃”是否意味着佛教那种“出生死而涅槃”的宗教实践将失去意义呢？

对于当时流行的“化度众生、出离此岸、渡达彼岸”的佛教观念，竺道生指出：“此岸者，生死也。彼岸者，泥洹也。中流者，结使也。夫化众生，使其断结，生死至泥洹耳。而向言无三，似若不复化之。既云化众生，复似见有众生，故言观寂灭者也。观寂灭者，非永灭之谓也。”（《大正藏》38/411上）竺道生要强调的是，所谓“涅槃”并非必须出离生死界去外求什么解脱净土。当下透过生死现象，认清其背后实相本体，这就是“大般涅槃”。这种实现“大般涅槃”的人被竺道生称之为“观寂灭者”。当然，所谓“观寂灭者”也指“法身佛”及其示现的“应

身佛”和“化身佛”。因为从竺道生一贯的“众生本是佛”的理论上看，佛与众生本来就是“不二”。竺道生认为，之所以有此岸与彼岸、生死与涅槃之分，原因在于所谓的“结”与“使”（烦恼）存在。结、使将“生死”与“涅槃”截为此彼两边，结、使屏障了众生本有的佛性，并使“佛性”这种能够体现实相本体的能力或大用不能正常地发挥作用。

竺道生所谓的“观寂灭”，应当是指“能观”与“所观”同时“寂灭”。所谓“能观”，是指众生刻意区别生死与涅槃、此岸与彼岸的那种执著和意识。所谓“所观”，是指被刻意分别开来的生死现象界与涅槃实相界。因此可以说，自六朝时期中国佛教首先由竺道生开始，从实相本体论角度探索一条佛教走向人间的积极尝试。这就是后来的所谓“人间佛学”的道路或方向。应当说，与同期其他佛教学说相比，竺道生这种“生死即涅槃”的人间佛学思想雏形，是佛教中国化最为鲜明也是最早的标志之一。它的意义有以下几个方面。一、有效地反对与对抗罗什御用僧团在中国推行的佛教玄理化发展方向。二、对抗慧远僧团以净土理想论为特征的“世外”佛教。三、对抗罗什僧团、慧远僧团和建康僧团三种不同形式的佛教“精神贵族”的形成和发展。

第二章中所讨论的实相本体论，是竺道生佛学思想体系的起点或理论基点。本章所讨论的则是竺道生佛学思想体系的结论和佛学意义所在。从理论起点至佛学结论，竺道生的佛学方法论贯彻其中发挥了重要的作用。

第四章　顿悟慧解与理不二分

第一节　顿悟成佛论

一　不分之理与不二之悟

竺道生的“顿悟成佛论”是佛教中国化理论发展的一个重要里程碑。它不仅在理论上论证了成佛最捷径的可能性，而且引导了六朝以后中国佛学各宗派修行方式的主流方向。比如，唐代开始的中国本土佛教代表宗派——禅宗，以“明心见性”的修习方式，将竺道生的“顿悟成佛”理论淋漓尽致地贯彻在整个宗教实践之中。“顿悟成佛”不仅在佛学理论特别是方法论上开辟了一条通向佛教本体的最捷径，而且在形而下层面为印度佛教的全面中国化，尤其是不断地实现所谓“人间佛教”或“市民化佛教”，提供了理论上的保证和可操作的实践方式。

在佛教的历史发展中，不同宗派的思想体系必然产生不同的宗教认识论、方法论以及由此产生的修习觉悟方式。竺道生提出了“十地大顿悟”的觉悟以及成佛方式，源出于他的实相本体论的理论。竺道生总结了印度佛学和六朝以前中国佛教中“渐修”与“渐悟”这两种觉悟方式，发现它们对觉悟或成佛之境的理解具有肢解性。就是说，竺道生以前的佛教所觉悟的对象都是实体性的。除竺道生所代表的涅槃学派之外的佛教学派，以实体的可加性或分割性为前提，认为觉悟、解脱或成佛的过程可以由浅入深、由下至上阶梯式地分步去实现。所以“渐悟”成了当时流行的宗教方法论及修习方式。竺道生的实相本体论却不能容忍这种认识。所以，“顿悟成佛论”一经阐扬，立即受到谢灵运之类佛学新派的热烈欢迎，同时又受到传统佛教的激烈反辩。由此形成了六朝佛学发展史中根本性的和方向性的转折。

我们说，竺道生的实相本体论是深刻的。这种深刻性在于以下两个方面。一、实相本体是一种理本体，它代表了佛教一切理论中最根本性的存在，是一种竺道生称之为“人心见之难矣”的一种“妙绝”(《大正藏》38/415上)。佛教所描述的一切诸法现象、一切佛法、一切教行都应当在实相本体论中找到本体性根据，并得到圆满的解释。二、由于实相本体的深刻性，对它的认识就需要某种十分深刻的或彻底的方法及其方法论。这就产生了竺道生的“顿悟”学说。

竺道生的所谓“顿悟成佛论”包含着以下两个突出的论点。

第一个论点是：就所谓“诸法实相”理本体而言，竺道生说：“实理灼然，岂有深浅哉？世间情与之反，信受甚难，非其所及，故为深也”。(《大正藏》38/415上）他对世间多种学派之

所以产生“成佛之理是甚深义”的共识表示理解。但又强调理本体本身如火灼然，并没有什么或深或浅的区别，只存在了达理本体途径地有远近之分，即所谓“智”有深浅。智浅之人由于不能认识诸法实相的本体意义，所以会萌生所谓实相本体“甚深”的误识。“理无深浅”与“悟理之径有深浅”，二者存在着明显的区别。如《大般涅槃经·如来性品》第四之四中的“贫女藏宝”之喻：贫女家中的宝藏并不能被分为深浅，而是贫女智浅不识宝藏而已。

在印度佛教中，曾经有一种对实相本体的描述方式，它就是《华严经》中用以体现“真如”圆满性及其本体意义的所谓“十如是”。佛教中的非实相本体论者，有的将“真如”视为一种实体性的根本存在，所以主张在认识“真如”的方法上，可以从“十如是”这十个方面去分别修证真如的圆满性。但是竺道生坚持认为，所谓的真如、法性、性空和实相都是指同一个实相本体，它是一种不可分割的整体性存在。中国六朝后期开宗的华严宗就承袭了竺道生的这种本体论观点。隋代华严宗的代表人物澄观在《大方广华严经随疏演义钞》第五十六中论述道：“说真如实无别，随其所证，所生能证胜德，假立十种。……行位有十。……有十种圆满真如。……如本无异，何有十证？眼有大小，空无差别，是故生公，依于此理，立顿悟义，明唯佛悟，证如穷故。十地圣贤，皆为信境。未全证如，故云末称。顿者，明理不可分，悟语极照。以顿明悟，义不容二。不二之悟，符不分之理。理智兼释，谓之顿悟，即斯意也。”（《大正藏》36/440下）

此处澄观引出了竺道生的思想，首先说明了以下两个观点：

第一个观点是：所谓“信境”指众生修习时对佛教涅槃解脱

境界的起信，是一切佛教宗教行为主观上的起点，它并不等于所谓的“证如”。所谓“证如”是指洞照实相本体这样一种特殊的佛教心理阶段或认识觉悟状态，它是一切佛教行为主观上的终点。竺道生所论的“顿悟”就是指“证如”。显而易见，分“十地”或分“十如是”十方面分步去“证如”，不仅在“理”上是错误的。而且在“悟”这种宗教实践方式上也是行不通的。佛教以涅槃和解脱来表达的最终“圆满”之义，应当指实现对“诸法实相”本体不可分割的、整体性的认识或把握。

进一步说，“诸法实相”本体中内涵的“尽、善、实、真、常、乐、我、净”等性征，也不能各个分割地去认识。如果先分割为各个部分然后再去认识，那么，这种所谓的“证如”是不究竟（穷）的。对不可分的理本体进行整体性的把握，才是所谓“觉悟”的真正含义。竺道生称之为“极照”。所谓“极照”指顿然当下地、全体性地、终极性地去把握实相本体。作为认识论的具体方法，“顿悟”就是“极照”，两者没有区别。

第二个论点是：实相理本体的显现必然是整体的显现。所以，众生的觉悟也就是以“不二之悟”作为能观，以“不分之理”作为所观。佛教的宗教实践活动最终所要达到的境界是“不二之悟符不分之理”。这时理本体与众生的认识相互发生作用，并非先有觉悟后有实相，或者实相先显然后众生成悟。或者说，因为众生也是“诸法实相”的一种体现，所以“理”与“法慧”实际上是一体的。竺道生将所谓的“顿悟”定义为“理智兼释，谓之顿悟”，认为理本体与佛教“法慧”或“佛性大我”等“大用”必然二而为一。他说：“理无二实，而有二名。如其相有，不应设二。如其相无，二斯妄矣。”（《大正藏》37/487上）竺道

生的挚友谢灵运曾经感慨发言："体无鉴周，理归一极。"（《广弘明集》二十卷《辨宗论》）也是此义。

前面章节说过，竺道生着力于"佛性我大用"，以此去体现"诸法实相"本体。"佛性我大用"是即体即用的，它的突出特点在于说明"众生悉有佛性"。所以，众生在成佛意义上是本觉的。所谓"本觉"，不同于或者并非指"独觉"那种不需"菩萨道"的启觉。"本觉"是指觉性最终在于自己，觉者依赖于自身内在实相本体力量的升华，由此自然脱离烦恼三界而成就佛果。在整个觉悟的过程之中，众生的实相本体在自己心中、在自己身上、在此岸而不在彼岸。所以实相本体是自己本有的、隐藏的宝藏，而不是诸佛与菩萨施予的良药。就实相本体而言，在众生觉悟乃至成佛的前后，它的性质、位置、形态、作用都没有发生任何变易。

澄观在《大方广华严经随疏演义钞》第五十七中说到"如来藏性即是本觉"含义时，借竺道生的这种思想加以说明。他说："经云，真如平等无相身，若生灭门中，法身即名如来藏性。如来藏即是本觉。……生公亦云，真理自然，悟亦冥符。真则无差别，悟岂容易。不易之体，为湛然常照。"（《大正藏》36/449中）众生悉有或本有的那种实相本体的本觉能力，如同一盏常明的灯焰，湛然常照于众生的根本处。但是众生往往被愚习迷阻，一时无法寻见自身的佛性之光。

众生的意识，此刻分解为两个部分。一部分是作为"诸法实相"形式存在的内在本体意志，另一部分是作为凡尘假象存在的色身意识。所谓"本体意志"，严格来说不应当是人在俗谛意义上的思维活动，而应当是佛教所谓"真谛"、"实谛"、"第一义

谛”那种作为成佛根据的根本性、终极性存在。所谓“色身意识”企图以多种方式比如“六般若蜜”、“三十七道品”、阿兰若法等等，最大限度地实现真谛并且去接近实相本体。然而，本体意志虽然充分发挥着它独有的“黑洞”般的力量，但“色身意识”往往因为众生的充满种种尘习而漂浮不定，一时无法被这般本体力量完全吸合。两种意识形态在那些寻求佛教解脱的众生心中往往呈现为一种极为复杂的存在形态。所以，佛教修习的目的就表现为努力创造某种能够与本体力量相吻合的契机与角度，对于最终成佛而言，这是最基本的、前提性的、外在的客观条件。

因此，“诸法实相”本体是自然的、恒常的、不动的。相对而言，众生的整个觉悟活动就可以被分成下面的两个步骤。

前一个步骤：众生的主观意识总是积极地在无定向的状态下探索此岸自身发出实相本体之光的“窗口”。人们修习宗教旨在追求所谓的最终涅槃解脱，无非就是希望以这种宗教性的“本体意志”统摄或取谛自己原有的那种处于烦恼尘世间的“色身意识”，以实现无烦恼的精神极乐。不同的宗教形式选择了不同的“统摄”方式。比如西方宗教中，基督教以上帝统摄人间等等。东方宗教以佛教为代表，其中的净土信仰就它坚持以身外的佛教境界来最终统摄人类的精神世界，大乘空宗则以“性空”这种本体性的特质来最终改变人类的“色身意识”。但是，竺道生坚持的却是让众生本有的、此岸性的、内在的“佛性大我”所表现的实相本体，经过佛教实践而彻底地“湛然常照”、了尽尘世烦恼。所以，就引发了实相本体论中觉悟活动的第二个步骤。

众生觉悟的第二个步骤实际仅仅是一刹那之间的事，这就是众生依靠所谓“佛慧”、“法慧”自觉地开启了实相本体之光“窗

口”的那一瞬间。一旦本体之光照现，众生的精神世界将瞬间通体透明净亮。这就是竺道生所说的“顿悟”。罗什也曾说过：“大乘中唯以一念，则豁然大悟，具一切智也”（《大正藏》38/365上）也有以上这层含义。很明显，上述第二个步骤所揭示，竺道生“顿悟”观并不是指实相本体对众生有什么积极的动作或增加法力。实相本体是不来不去、无增无减、不常不断的。所以，要“顿然”断却的是众生原本在尘世中悉习而成的各种“色身意识”。觉悟的整个过程，只能是众生的精神活动以“慧解”的形式渐渐接近实相本体，最终达到那种瞬间的冥合与湛然常照。

这就是竺道生所说的那种“悟以冥符”的活动。在竺道生来看，虽然本体之光常照，但众生必须走进它的光域才能顿悟。随机地、被动地被照亮是所谓“冥符”这种精神活动的主要特点。如果人们渐渐地、无意识地、无为地接近了本体之光的窗口或角度从而产生了实现觉悟的契机，这个过也不就是一种“觉”或“悟”，而只能算作“渐修”的一种特殊形式。只有本体之光照亮整个精神世界的瞬间，才是“觉”或“悟”。竺道生的“大顿悟说”与当时的“渐悟说”以及“七地小顿悟说”的根本区别就在这里。

竺道生说过：“理不待照而自了，智必资理而成照。故知理无废兴，弘之由人。智虽人用，不在人出矣。故人有照分，功有理发。失理则失照故，要见此理，方见佛耳。”（《大正藏》36/187上）这段记于澄观《大方广佛华严经随疏演义钞》第二十四中的言论，就是以上竺道生关于顿悟理本体思想的原义。

关于本体只能“顿现”这个问题澄观也有引录。据《大方广佛华严经随疏演义钞》第四十一中所记，当有人问竺道生：“善

恶相倾，其犹明暗不并，云何言，万善理同恶异，各有限域耶?”竺道生答道:“明暗虽相倾，而理实无绝。明能灭暗，故无暗不灭。所以，一爝之火，与巨泽火同。暗不能灭明，以具理尽，暗质故也，思之可知。(《大正藏》36/318下)它表明:“觉悟”如同“驱暗”。一旦本体之光照显“常乐我净”四德之境，不照则已，一照通亮，怎么可以渐亮或部分地光明?然而，在六朝时期这种认识还是崭新的。罗什就曾相反地认为:“佛法无量，不可顿尽，随时应物，渐为开示。”(《大正藏》18/129中)与此形成了对比。

以上用比喻的方式说明了竺道生的方法论中“以不二之悟符不分之理”的基本观点。

二　十地大顿与七地小顿

“一乘妙理，理无壅滞。如王者之印，无所不通矣。”(《续藏经》23/4/403下)“大乘妙法为坚执之理，理不容间。”(《续藏经》23/4/404上)竺道生著《妙法莲华经疏》中的这两句话，反映出他并不同意六朝当时流行的“七地小顿悟”的理论根据。竺道生热衷的是“佛乘”，而“七地顿悟”论者热衷的是“菩萨乘”。佛乘证入实相本体，而菩萨只知实相而不证实相。

在佛教解脱论理论中，修习的阶位被传统地分成“十阶菩萨地”，又称为“十地”、“十住”等。根据罗什译《十住经》介绍，所谓“十地”的分别大致如此:欢喜地第一，离垢地第二，明地第三，焰地第四，难胜地第五，现前地第六，远行地第七，不动

地第八，妙善地第九，法云地第十（详见《大正藏》卷十）。《渐备一切智德经》则将“十住”分别为：悦豫、离垢、与光、晖曜、难胜、目见、玄妙、不动、善哉意和法云。又称“第十住”为“大慧光三昧”（《大正藏》10/458下）。六朝时期，罗什是佛教理论的大家。所以中土大都接受他翻译的“十地”定义。

在所谓“十地”中，有如下几个“质变”的阶位：

首先，从一地至三地都是“起信”的阶段。在第三地中可以修到“能见一切有为法如实相”，然后进入第四地，修法性十明门随转增长。第五、六地主修十平等心和十平等法。

其次，第七地时，菩萨以所谓的“方便慧”启发众生。这种“方便慧”具有以下“十妙行”：一、修空无相无愿。二、供养诸佛。三、福德资粮。四、远尘三界而能庄严三界。五、毕竟灭诸烦恼焰。六、灭三毒。七、起净佛国土行。八、知一切佛法身无身。九、知佛三十二相八十种好以自庄严。十、于一念顷通达三世事，知种种相种种劫，得阿褥多罗三藐三菩提。在七地之中可得无量众生性（即众生真如性），又入智慧神通道得般若大慧、无生法忍罗汉位。第七地中，大愿力故住心不灭，诸佛神力所护能入诸法实相，直入第八地。

第三，第八地转求甚深寂灭解脱，欲入如来深密法、欲取不可思议大智慧，得辟支佛位。

第四，第九地欲得无量智慧、得菩萨离垢三昧、得菩萨位。此位距离“佛位”最近，而能实现观想所谓的“佛现在前”。

最后，若念顺如来寂灭行处、趣向诸佛力无所不畏不共法等，坚持不舍得至十地一切智慧及金刚心。（以上参见《大正藏》10/508、509）

在以上“十地”之中，“第三地”能见实相是一个质变。“第七地”得无生法忍，是指于凡尘之中定心不动，外界烦恼不可入身。此时已成所谓“菩萨”，身外烦恼可尽，但身内仍存有启觉有情、救度众生脱离一切苦厄的根本欲望，这就是一种极微细的烦恼。在七地的无生法忍菩萨，虽然觉悟，但必须回转（退转）为大悲阐提而暂不成佛。

六朝时期的许多佛教代表人物都趣向上述“菩萨道”。比如较早时期的支道林，他就主张“顿悟”所指的是在七地顿得“菩提”成就“菩萨”。他的根据是：七地功行虽未圆满，但道慧已经具足，“始见无生弥天”（《续藏经》23/4/425下）。如果十地功行完满，则必然成就法身证入佛教本体。然而，菩萨为了济度众生决定入世说法，所以暂时只能成就“菩萨法身”，还不能究竟成就“佛法身”。

释道安在《十法句义序》中提出了所谓“七地顿悟”的观点。他的判断是：“全其归致，则同处而不新。不新故顿，至而不惑。”（《祐录》卷十）他认为，一旦七地觉悟成为不惑乃行至十地之间并不存在明显的阶次，而是统归泥洹。这就是所谓的“不新”之义。道安的门徒释慧远继承了这种认识。他在与罗什的对话中说道：“若初住不得忍即住住皆是遍学。若住住遍学则始学时漏结不尽。如其尽则虽学无功。”这是说“初住”至“六住”是渐修式的偏学。接着说“七住”至“十住”：“已得无生法忍则不应复住住遍学。若果不住住遍学则其中无复诸住阶差之名。”（《大正藏》45/141下）他认为所谓“七地顿悟”的特点是：“七地”与“十地”之间没有阶差，既得“七地”之悟，就不必“八、九、十住”再有修学了。但是，慧远认为菩萨所行方

便道，目的还是为了帮助众生顿入无漏究竟一道："若菩萨遍学，为从方便始，为顿入无漏一道。"而且必须假用"第六波罗蜜"："若先学沤和般若，心平若称一举，便可顿登龙门（即无生法忍）。"（《大正藏》45/140上）所以说，慧远最终的趋向还应当是七地入"菩萨道"。

隋代硕法师（即法瑶）在《三论游意义》中总结道："用小顿悟师有六家也。一肇师、二支林师、三真安硾法师、四邪通师、五匡山远师、六道安师也。此师等云，七地以上悟无生法忍也。"（引自汤用彤《魏晋南北朝佛教史》第441页）这反映了当时的实情。

罗什对"七地"之悟与"十地"之悟有这样的认识："七、八、九、十"这四地之间存在阶差，不仅有所增益，而且均不退转，名"阿鞞跋致"（见《大智度论》三十七）。罗什认为："十地"之前的九个阶第是"微障未尽耳"。所以，并非究竟地离尘解脱。"七地"觉悟"如一灯破暗，不能破第二灯分（指八地以后）。若能破者，第二灯分无所增益。"这是说从七地开始已经进入觉悟状态了，表现为已得无生法忍而不为迷暗所遮了。这是一种"小顿悟"的阶位。"八地"以后觉悟的内容与"七地"有区别："而第二灯所破暗与初灯（同），但无初灯所破之暗。"意思是，"八地"之后如灯渐亮，迷暗渐除。这与"七地"的破暗则有本质上的区别。如前所说，"九地"之前都是并不究竟的"菩萨道"，那么惟有"十地"是究竟的成佛了义，是大顿悟的阶位。他说："菩萨之无生法忍亦如是，舍生死受法身，破三界凡夫障碍，不能破诸菩萨障碍。若是破者，即是十住，便应作佛。"（均见《大正藏》45/128上）

对此还可作如下另外一种解释，这就是：小乘之道以“须陀洹道、斯陀含道和阿那含道”为学。《金刚经》称“须陀洹”为“入流”而无所入，不入色、声、香、味、触、法；称“斯陀含”为“一往来”而实无往来；称“阿那含”为“不来”而实无不来。小乘又以“阿罗汉道”为无学，称之为“实无有法”。所谓“实无有法”也就是“实无所行”。如《金刚经》所云：“以须菩提（一位罗汉果者）实无所行，而名须菩提是阿兰若行。”“菩萨十地”并不作“须陀洹道、斯陀含道和阿那含道”。只是在“第七地”成就有小乘的最后之果“阿罗汉果”。从此之后意味着大乘佛教果位的开始，并在“第八地”至“第十地”上分别地成就着大乘的诸级佛果，即“第八地”成就大乘初觉之果“辟支佛果”。“第九地”成就大乘以理入般若所得自利利他之果“大悲菩萨”。“第十地”成就菩萨终于断尽余习漏身所得究竟“佛果”。若按上述解释，前九地显然不是大乘的究竟果位。所以在《大乘大义章·问住寿品》（《大正藏》45/143 上）中，罗什曾明确地分别了“十住菩萨”与“七住菩萨”，以强调上述意思，这里不再赘述。

与上述相对比，竺道生则认为，所谓的“十地四果，盖是圣人提理令近”。它的目的是为了促进修习者自强不息。他坚持下面两个基本立场：一方面，无生法忍只能在“第十地”得证见，而“九地”之间的菩萨道均有退转，都是权借方便法门或言说，取著于菩提相而并非了达实相本体。他说：“得无生法忍，实悟之徒，岂须言哉？……夫未见理时，必须言津。既见乎理，何用言为？”（均见《续藏经》23/4/410 上）九地菩萨为度众生故说法须假言语，又生微细烦恼与不忍大悲之心而欲成大悲阐提，怎

么能够得无生法忍？所谓“大悲心”本身是有为的而并非“无生法忍”。所以，竺道生认为“菩萨道”并不究竟，义即在此。就此竺道生指出：“无生忍之为见也，则决定矣。虽无我（指小我）无众生，非无受报之主（指大我）也。不复逐语取相而昧其理也。”（《大正藏》38/416下）他强调得“无生法忍”应当就是证见佛性。这一点十分重要。另一方面，他认为“菩萨道”得见“无相之相”必须依靠“大智慧”。这种如同罗什性空学实体性的“无相之相”也仅仅是“菩萨之相”而并非“涅槃之相”。“涅槃之相”是不可得的“非有为非”无为之法，他体现的是竺道生坚持的实相本体。罗什的“无相之相”是指“诸法性空”，它并不能表达“众生即是实相”这种究竟意义。因为“涅槃之相”不可得，所以竺道生称“众生即是实相”这种究竟菩提意义为“悬指”，但决非“空义”。竺道生的原话是：“菩萨既是无相理极之慧，言得之者，得即是菩萨相也。果是其相则非实矣。得苟非实，一切众生亦是此之得理也。故受记言，得菩提者悬指之耳。”（《大正藏》38/362上）

上述可见，所谓“七地小顿悟”与竺道生的“十地大顿悟”的分歧点，其形式上表现为是“七地”得“无生法忍”还是在“十地”得之。对此竺道生认为，菩萨“九地”之间均存有“不忍”的大悲之心，对众生之苦仍有不忍心，怎么可能存有“无生法忍”呢？据《广弘明集》中谢灵运所著《辨宗论》所说，竺道生强调的是实相本体意义上的“体无鉴周，理归一极”、“寂鉴微妙，不容阶级”的究竟成佛义。因此这一点结合前面所说，则竺道生“十地大顿悟”的基本含义应当是：惟有十地可得无生法忍、见证佛性大我理本体。

从另一个侧面来看，竺道生也说明了十住菩萨和菩萨道及九地之修存在的意义，他说："若唯佛是我而难见者，凡夫天隔，不应生于我想。我想虽惑，要必有由。若有由者，便非悬绝。云何言十住菩萨，乃仿佛也。"（《大正藏》37/463 上）这里的"我"想，是指对实相本体性"佛性大我"的认识。凡夫识浅，所以一时不能明见，总觉"大我"为"惑"。为了启发众生认识实相本体，佛教往往借权"菩萨十住"、"六度"和种种化身，以示现诸佛法身的真实相。这种种的"化身"即为"仿佛"，犹如婆娑的树影。对此，竺道生在《妙法莲华经疏》中比喻说："七住以下谓小树，八住以上谓大树。"（《续藏经》23/4/406 上）《法华传记》卷二记载他所说："道品可以泥洹，非罗汉之名。"与之同理："（菩萨道）六度可以至佛，非树王（指大树、树干）之谓。"（《大正藏》51/55 中）可见他的基本观点是：佛教修习的道路与目的地之间的区别，集中反映于菩萨道与成佛道之间的相互关系，如同树影的遮荫作用与树干本身的性质，它们之间的区别及关系是明显的。

他进一步阐释说："菩萨之行，凡有二业，功德也智慧也。功德在始，智慧在终。"（《大正藏》38/406 上）显然，功德与智慧都不是实相本体的性质或表现。菩萨是深入解说经义者，宣弘的是实相法，而这个宣弘的过程构成了"菩萨道"。所以，"菩萨道"是一种解说实相法的方便道，即竺道生所说："深经者谓佛说实相法，以为菩萨道也。"（《大正藏》38/415 上）显然，在"菩萨道"本身则不可能存在有"实相涅槃"这种境界及其"四德"。就"四德"之"乐"而言，竺道生又指出："涅槃之体者，涅槃自表无涅槃，同如虚空也。所断烦恼处者，以断处名灭乃所

以无灭也，即是常者。无灭之灭即是常乐，不全同虚空矣。”（《大正藏》37/533 上）这里不仅指出了“无灭之灭”为常乐。再则，“涅槃之体者”一句当指实相涅槃者或大般涅槃者，他们的涅槃并非指有什么涅槃之境可以执著，相反却如同虚空不可执。因此，竺道生认为真正的成佛者是指断烦恼处者。与之相比，菩萨本身因为“大悲”而仅仅识别烦恼并没有彻底地去舍断烦恼，自然就无“乐”可言了。这就是“菩萨”与“成佛者”之间最大的区别之一。

我们注意到，在这里竺道生严格地区分了“断”与“灭”的含义，即所谓“断”是“无所灭”或“无灭”。因此，即使所谓“成佛者”，也虽断烦恼但并无所灭。这种断烦恼是通过“诸法实相”的本然显现来实现的。所以，这种只有“成佛道”中才能体现的所谓“无灭之灭”的那种“常乐”，这是“菩萨道”所不能达到的一种认识境界。所以，在上述基础上竺道生面对“初地时未舍结，七地时方断”这种当时流行的说法，用“大顿悟”的观点加以拨正：“唯佛断惑，尔前未断。故佛名为觉，尔前未觉。”（《大正藏》38/888 下）

他接着说：“寂灭之乐者，即云是乐恐滥，故明也。如来有二种乐者，谓无知之乐也（原文应加“无相之乐也”五字）。无相之乐者，受乐者横计。虽非无为，亦设斯乐也。佛性一乐，菩萨佛性无乐，以当有（意为：似有）菩萨乐也。”（《大正藏》37/533 上）他认为，“佛性大我”之乐或实相本体中“乐”的性质是一种本然的存在，并非必须由经什么人去“受乐”而得到体现。此“乐”是一种“无为”，但众生常常生出“横计（偏见或误解）”，而将自己设为外在的、被动的“受乐者”。菩萨六度均

为有知有智，怎能得“佛性大我”那种无知无智的“一乐”？菩萨决无佛性那种“常、乐”，只是权借说法而称有舍断烦恼之后的“乐”。从这个区别上看，“菩萨道”显然是一种不了义。

并不支持菩萨为究竟义这一点，也反映了竺道生独到的人格和学风特点，即“依了义经，不依不了义经”。竺道生论证“十地大顿悟”才是究竟佛义的原文是：“不疑（即肯定）菩萨不了了，乃嫌（即难得）得见（佛性）耳。佛性妙绝，备众善乃见。菩萨住何等法而得见耶？既云得见，以何眼见耶？乃以佛对之耳。”（《大正藏》37/543 中）很明显，菩萨在“十住”之前的“九住”之中，都因为没有“以佛对之”（即成佛），当然就不能得见妙绝的佛性。只有“十住菩萨，亦得名见。”（《大正藏》37/544 上）“十住几见，仿佛其终也。始既无际，穷理乃睹也。”（《大正藏》37/548 上）竺道生又说：“不谄众生，是‘净’之一事。菩萨皆语其行，众生皆言其报。而对说之者（指听法者），明众生昔受此化，今有此果。菩萨行成应之，则属于佛。”（《大正藏》38/335 下）他认为，芸芸众生所关心的是“成佛之道”及其结果，俗称为“善终”或“善报”，而绝非期望能够最终成为一位“菩萨”。所谓“菩萨行”的阶位虽然有十住，但是它的成就“佛”之处只能在“第十住”的“法云地”，当然不能是“第七地”，这种观点与众生求解脱的基本要求是相统一的。

竺道生所称的“大悟”是指认识到诸法实相的那“一念”，而不是“七地、八地、九地”再及“十地”这样排列递增的“几念”。所谓“七、八、九地”不过是针对根器不同的人所进行的程度不同的示喻或施设。相对于诸法实相而言，诸地都是虚假不真的。他认为：“以无虚为怀者，必得佛也。”（《大正藏》38/363

下）所以，“一念无不知者，始乎大悟时也。以向诸行，终得此事，故以名焉。以直心为初行，义极一念，知一切法，不亦是得佛之处乎。”（《大正藏》38/365下）前九地的“菩萨行”，终归结于“十地”成佛而为究竟，或者说，以实相本体统摄佛教的一切修习阶位或方便法门。此义十分明显。因此，竺道生总结道：“果报（指七、八、九地）是变谢之场，生死（指前六地）是大梦之境。从生死至金刚心（指十地之前）皆是梦。金刚后（指十地）心豁然大悟，无复所见也。”（见吉藏《二谛义》卷下，《大正藏》45/111中）

最后，他通过对“菩提”的理解进一步突出了实相本体论意义上的“大顿悟”。他说：“阿耨多罗者无上也。三藐三者正遍也。菩提者彼语有之此无名也。实则体极，尽终智慧也。然有三品，声闻也、辟支佛也、佛也。二乘名于其道为菩提耳，非所谓菩提也。唯佛菩提为无上正遍也。”（《大正藏》38/361上）竺道生认定所谓“菩提”只能是“十地佛地”的正觉，而否定“七地辟支佛地”为菩提，“十地大顿悟”的立场十分鲜明。

三 四轮判教与半满之说

竺道生区分“菩萨道”与“成佛道”的主要理论依据是实相本体论，其主要表现是以“十地大顿”统摄“七地小顿”。与之相配合，他又提出了自己的“四轮判教”观点，企图以此影响其他的佛教流派对大、小顿悟的认识。在他的佛学思想体系中，“四轮判教”与“十地大顿说”的内在逻辑关系是相一致的。本

文认为，所谓“四轮判教”，区别于慧观依涅槃宗从五时经传角度的判教，而是从佛学本体论入手对佛教理论的深度展开判教，所以是中国佛教史上第一个有体系化佛学理论作为支持的判教形式。“四轮判教”从佛教修习与教行实践的角度，也对实相本体论的应用做出了有益的尝试。

慧观的五时判教大致如下：第一，顿教，指华言菩萨教。第二，渐教，又开五时，即①三乘别教，如《阿含》；②三乘通教，如《般若》；③抑扬教，如《维摩诘》；④同归教，如《法华》；⑤常住教，如《涅槃》。与之相比较，竺道生在《妙法莲华经疏》的开篇中，将阿含、般若、法华和涅槃这所谓的“四时教法”，重新判分为以下“四轮”：一、所谓“善净法轮”：“始说一善，乃至四空，令去三途之秽。”即指般若学。二、所谓“方便法轮”：“以无漏道品，得（有余和无余）涅槃。”即指净土宗。三、所谓“真实法轮”：“破三之伪，成一之美。”即指法华、维摩思想。四、所谓“无余法轮”：“会归之谈，乃说常住之妙。”即指涅槃思想。

上述四种法轮之分旨在描述一个从现象到本质的佛教认识过程，而且四轮的内容也十分明晰，毋须赘述。对此竺道生指出：“示有分流之疏，显以参差之教。始与道树，终于泥曰。”（《续藏经》23/4/396 下）其义为：初见法界，现象各异如流分疏。众生悟分，深浅不一如树多枝。最终顿悟佛道则超越前三种法轮，直悟“常住之妙”显“诸法实相”本体。这才是真正得“泥曰”无为解脱。

可见，竺道生的判教将《法华》思想中的“会三归一”仅仅判为次高阶。连同前面说“空”的《般若》“善净法轮”和“菩

萨道”的“十住方便法轮”，都被视为未见“诸法实相”。这种论据显然要比慧观的判教更加充分并且具有根本性。可以认为，前三法轮可归于“菩萨道”，第四法轮即指“成佛道”。我们不妨根据竺道生的有关言论加以引证。在《妙法莲华经疏·注涌出品》第十四中，竺道生写道：“据众生现惑，致都佛泥洹。法欲灭尽，自应须护。故有劝言，以笃情耳。然众生悉有大悟之分，莫不皆是权菩萨。”这段是说自释迦佛泥洹之后，佛法渐失，佛言渐稀，故众生渐有惑见。所以，菩萨们倾以“笃情”而“劝言”护法。这就充分肯定了前三个法轮的必要性。但是，诸菩萨的“笃情劝言”只不过是假权方便而已。众生能够“大顿悟”解脱成佛，则是众生悉有佛性的本然或必然地体现，并非都必须依靠菩萨地启觉。所以，第四法轮“会归”常住实相本体，这自然就是最高法轮了。此时，包括“菩萨行”在内的一切“有为之法”都将灭尽，则并无一法可护。即云：“无时非护，复何假他方诸菩萨乎！”（均见《续藏经》23/4/409下）“大顿悟”之时，菩萨毫无存在的意义。

当然，不能否认成佛之前“菩萨行”的存在及其作用有其必然性和必要性。所以，竺道生接着写道：“假他方（菩萨）者，似化理不足，故示涌出，以表斯义。”他认为，众生有时因为化理不足而需要依靠菩萨启觉，但最后对“诸法实相”理本体的“大顿悟”却应当如同《法华经·涌出品》中“地裂塔现”之喻。他在注经时写道：“地谓结使（即迷障），而众生悟分在结使之下。”“地裂而（塔）出者，明众生悟分不可得蔽，必破结地，出护法（指菩萨道行）矣。”竺道生借这个比喻说明，在十地大顿（如地裂）之前，众生依菩萨行的各级修习（积学），如同宝塔在

地下（结使之下）而向地面不断涌出。这仅仅是“涌出”的过程而并非显现。只有“地裂”的瞬间，“诸法实相”本体（如宝塔）才是显现全部。所谓“成佛”并非指“有为”的修习（积学），而是指终极意义上的“无为”与“无学”。

六朝时期，弥勒净土与弥陀净土信仰流行。他们代表着推行“菩萨行”的佛教流派，却并没有真正认识到所谓“成佛”本义应当是诸法实相本体意义的展现。对此竺道生不以为然，他说：“弥勒不识一人者，以其悟性非十住所见故也。又涌出非佛而是菩萨者，明此悟分必须积学以至无学也。”（《法华经疏·涌出品》《续藏经》23/4/409下）显然，竺道生将净土法门归于第二法门，即习成无漏道品已至无学的方便法门。

竺道生分析了当时净土信仰产生的原因，认为在释迦成佛之后，众生对所谓“成佛”的真正含义产生了疑惑，以弥勒为代表的菩萨大施方便法门，旨在昭示或引证“成佛”义。他指出：“弥勒至心生疑，腾众生心而疑。疑于释迦成佛始尔，而所为之事甚多。”“愿决众疑，显其宗极常住（佛性或实相本体）渐现（隐约可见、暗示）斯矣。”（《续藏经》23/4/409下）然而与此同时，他又注意到了一个问题，即：净土信仰的推广似乎产生了以弥勒“菩萨道”代替“成佛道”这种潜在的倾向。因此他认为，要解决众生的这种误解，就必须从实相本体论的根本理论基点上去说明“成佛”义，就必须去实践所谓“会归之谈，乃说常住之妙”的“无余法轮”。显然，这种“无余”绝不是指“灰身灭智”，而是对“方便法门”的一种积极扬弃。

我们注意到，竺道生在以“诸法实相”作为究竟义立说所谓的“四轮判教”时，借鉴了印度涅槃思想中的所谓“半满之说”

和中国《老子》与《庄子》中“得象忘言、得意忘象”这种思维范式，而且又以自己的实相本体论作为理论支柱。这也是与其他判教形式的主要区别所在。

《大般涅槃经》以所谓“半字”譬喻小乘的不了义经，以“满字”譬喻大乘了义经。这对竺道生的判教启发很大。如四十卷本《大般涅槃经》卷五认为，童子开学启蒙，首先是认字然后才能记句读文章。印度的字母有四十九种，分成声韵两部。声有三十三种，韵有十六种。仅有声部只是“半字”。加上韵部字义才圆满（参见《吕澂佛学著作选集》第1186页）。那么，形象地说就是“字如经文”，佛教的九部契经和毗伽罗论主说“空”义就如同“半字”，而《大般涅槃经》主述“诸法实相”真实意义则如同“满字”。在这里，半、满字都是就经论浅深而言的。

竺道生在这种认识的基础上又进了一步。这表现为他强调“诸法实相”是超越诸经论的，它不仅超越了“半字”甚至还要超越“满字”，而是非字。他说：“本不在字，则非字矣。耶说（指经文）不在常，非常说也。”（《大正藏》37/409上）“居极而言，佛是常故，能施人常。就菩萨为论，体迹未极，交是有须。若必有须，何得忽从粗形顿成妙常耶。”（《大正藏》37/391中）解这段话，其义为：如果有经说则不能了达本体。从根本上说，佛即常恒实相，那么，菩萨所论充其量也只是涉及实相的外延（即“迹”义），却并未了达本体之极。最后一句说的是：常恒的“佛性大我”本体往往通过菩萨的方便经论而得到弥彰，则是一种必须之举。那么，既有这个必须的菩萨之举，看似“粗形”的前三法轮的存在就十分必要了。因此，“无余法轮”是不能又“粗形”而“顿成”的。言下之意，前三法轮执渐为“半字”，而

第四法轮执顿为“满字”，依此推论，菩萨诸行诸论均是有为有学，而本显实相本体即“佛性大我”意义上的“体极”成佛状态则是无为无学。又如大乘佛教性空学派所说“诸法性空”这种“满字”之义归结于“缘起论”。但是“缘起”并不是“常恒”，并不是真正的“佛性大我”以及“四德”所表现的那种涅槃成佛的究竟意义。

简而言之，菩萨道为“半字”，成佛道为“满字”，“诸法实相”为“非字”。这种譬喻也揭示了菩萨道、成佛道和实相本体三者之间的关系，并可推及四种法轮之间的关系，思之可知。在这里关于“实相非字”之喻，我们要说明的是：一切教法皆是言语，而竺道生的根本立场则是诸法实相不可用言语表达。这也是竺道生进行判教的一个基本特点。这种思想与释迦牟尼对待外道“十四难”时所作的“十四无记”（不答或无所答），即在“语言无法表达实相”这个方面具有形式上的相同之处。因此竺道生在《妙法莲华经疏》中写道：“理本无言，假言而言谓之方便。”（《续藏经》23/4/400下）在《注维摩诘经》中他也说道：“不复缚在文字故曰解脱。向以诸法如幻明无文字。文字既解，还复怙解在诸法也。”“若以语言之，我则不然。就意而取，已所不及，故竟不识，是何言也。”（《大正藏》38/352中）

史料仅仅给我们留下了上述关于“四轮判教”的只言片语。但多少也是对竺道生实相本体论的一个补充，或者说是实相本体论的一个组成部分。重要的一点是：虽然史称慧观是中国佛教中的第一位判教的僧人，但是他似乎缺少体系化的佛学理论作为支持。相比之下，竺道生的判教是其实相本体理论体系的一个组成部分，在他之前并没有这种特点的判教形式。所以本书认为称竺

道生是中国佛教中真正建立判教理论的第一人，并不过分。

四　顿悟解脱与渐悟修习

前面所说的“七地小顿悟”与“十地大顿悟”应当都属于“顿悟”的范围。它们之间的分歧在于“顿悟阶位”的不同。然而，“七地小顿悟”并不等同于“渐悟观”。所以，六朝时期佛教发展中出现的所谓“顿渐之争”，也绝不是指“七地觉悟”与“十地觉悟”的争论。这是佛学研究中容易被混淆的一个问题。

根据汤用彤先生的分析，执渐悟者首称慧观。《祐录》中陆澄的《法论》中著录有慧观的《渐悟论》。《高僧传》卷第七中《观传》曰：“（慧观）著《辨宗论》、《论顿悟渐悟》。”另一位渐悟论的代表人物释昙无成也著有《明渐论》。当时的顿渐论战发生在宋永嘉三年七月至景平元年秋。此时，竺道生正在京都建康龙光寺翻译《五分律》。所以，诸家渐悟之论表面上表现为对抗当时的永嘉太守谢灵运所述竺道生的“大顿悟”观点，实际上是在对抗竺道生的实相本体理论及其“成佛道”。

在当时的佛学思潮中，士大夫居士阶层的信佛初衷是希望达到一种既不失去世俗利益、又能获得精神上解脱的这种理想“双妙”处境。他们既不可能也不愿意像僧侣那样真正地放弃世俗的牵挂而立地成佛。所以，他们选择了维摩诘式的佛教修习方式，希望通过以“财施”为主要内容的布施去成就菩萨果位。士大夫居士阶层并不认为“有所得”是一种无明烦恼之始。他们所关心的觉悟内容是：“解生死是因缘而有，知生死定相不可得，故能不染著于生死，超三界而得道。”（《名僧传钞》）这就是说，所谓

"菩萨道"者虽然不能了解所谓生死就是实相的一种表现，但是因为能从因缘这个角度去解释生死，所以就生死而论可以做到不染著、不炽求，从生死问题造成的烦恼中解脱出来。

慧观在其所著的《三乘渐解实相》一文中的观点正好符合士大夫居士阶层的宗教心理要求。《名僧传钞》（《续藏经》第二编第七套第一册）中记载慧观说："行者悟空有深浅，因行者而有三。……如彼生死之相，十二因缘。""唯如来洞见因缘之始终，悟生死决定相毕竟不可得。如是识相非相，故谓之悟实相之上者；菩萨观生死十二因缘，唯见其终不识起始（无明）。虽悟相非相而不识因缘之始，故谓之悟实相之中者；二乘之徒唯总观生死之法因缘而有，虽悟相非相不著于生死而不识因缘之始终，故谓之悟实相之下者。"可见，慧观的渐悟并非指"十地"之渐，而是指三阶渐解实相指义。其中慧观认为，如来、菩萨以及声闻独觉二乘这上中下三阶分别觉悟的主要差别，在于如来之悟实际上是"实相毕竟不可得"。而这种"实相究竟不可得"的认识，显然并不符合士大夫居士阶层得心理要求。由此可见，慧观上述所分的"三阶渐悟"，实际上也应当归于"成佛道"与"菩萨道"的区别。应当说，当时的士大夫居士阶层的佛教信仰目的并非所谓"成佛"而是修成"菩萨"，当属"悟实相之中者"。这种社会背景和文化基础给慧观的"渐悟论"以很大的支持和旁证。据此而论，慧观的"渐悟论"可以更加确切地被称作为"阶悟论"。

虽然慧观的"阶悟论"与竺道生的"顿悟论"都承认实相本体的绝对存在意义。但是，慧观那种认为"理实无二，因行者照有明暗。观彼因缘，有尽与不尽"而造成三阶之别的观点，在立论与论据上与竺道生的顿悟论是明显不同的。

竺道生对于慧观这种“三阶渐悟”之论不以为然。他在《妙法莲华经疏》明确指出：“佛为一极，表一而出也。理苟有三，圣亦可为三而出。但理中无三，唯妙一而已。”（《续藏经》23/4/400下）他强调“成佛道”和“实相义”的本体意义。竺道生认为：“三乘皆同，以其理为悟，故无不摄矣。”（《大正藏》38/416上）竺道生是从“诸法实相”的总相上说“顿悟”的。就此竺道生在《妙法莲华经疏》中说道：“明暗虽相倾而实无绝。明能灭暗故无暗不灭。所以，一爝之火与巨泽火同。暗不能灭明，以其理尽暗质故也，思之可知。”（《大正藏》39/665上）“此经（指《法华经》）以大乘为宗。大乘者谓平等大慧，始于一善，终于极慧是也。平等者，谓理无异趣，同归一极也。大慧者，就终为称耳。若统论始未者，一毫之善皆是也。”他主张以“法慧”（即“大慧”）为“一极”统觉本末，这也是与慧观“阶悟论”或“渐悟论”相区别的主要表现之一。

我们注意到，极力推崇竺道生思想的士大夫谢灵运在所著《辨宗论》中称竺道生为“新论道士”，并且引述了竺道生对大顿悟的认识：“寂鉴微妙、不容阶段。积学无限，何为自绝?”并以此“去释氏渐悟，而取其能至。”（见《广弘明集》）他虽然意识到了竺道生所依的实相本体“寂鉴微妙”，但可惜又反而将论证“顿悟”的重点错放在了否定自绝于无学而终不可至佛的“渐悟、阶悟”积学方法方面。在这里，谢氏未及“佛性”本体义。本体只能整体把握，但谢氏仅从玄学“寂鉴”意义上去讨论如何认识实相本体，只及认识论而未及本体论。再者，“积学无限”乃至无可学是小乘阿罗汉果位的特点。所以，这显然没有全面地去表达竺道生实相本体论的意义及其“顿悟成佛”的必然性。

这里顺便说一下，本文认为在“顿渐”问题上，僧肇所主张的是“顿悟观”。学界一般认为僧肇所执的是“渐悟观”。但是，僧肇曾经说过；“请以近喻，以况远旨。如人斩木，去尺无尺，去寸无寸。修短在于尺寸，不在无也。”（《大正藏》45/160上）在《注维摩诘经·文殊师利问疾品》第五中他又说：“群生封累深厚，不可顿舍，故阶级渐遣，以至无遣也。”他十分明确地将“修习之渐”比作“斩木修短”和“渐遣封累”，又将“觉悟之顿”比作“斩木为无”，其中“顿、渐”所指分得很清楚，从而形成了“渐修顿悟”的佛教修习观。这与竺道生的“渐修顿悟观”在形式上是一致的。但是两人觉悟观的本质区别却在于最终所悟的对象，僧肇是“诸法性空”，竺道生是“诸法实相”。在竺道生之后的宋齐梁陈隋几个时期，顿渐之争又有所延续和演变，详请参见汤用彤先生的《魏晋南北朝佛教史》第479－481页。

至此，渐顿问题还有待于进一步深入地讨论。与之相关的两个重要问题是：一、竺道生对待顿渐之争的态度？二、竺道生在晚年为何及如何论说的“渐”义？

第二节　修悟兼容与顿渐并举

一　晚年说渐与调和顿悟

竺道生的佛学思想经过了三个发展阶段，即早年在庐山“习有宗事”，中年随罗什习空宗事，晚年独创自己的实相本体理论。

早年的佛学烙印，尤其是标志着印度佛教部派犊子部向大乘有宗过渡的《阿毗昙心论》及其“显法相以明本”的主要精神对他晚年渐顿观的发展有着深刻的影响。本书选用金陵刻经处木刻线装本《阿毗昙心论》，并从中引文简要论之。

所谓“法相”，在这里指各种事物的表相或个相，如地相是坚、水相是湿等。该论认为，这些都属于世俗的颠倒认识，而不是本体性的、更本质的认识，即不是诸法实相“常、乐、我、净”根本性相。该论的《界品第一》说：“有常乐我净，离诸有漏行。”它认为，法相背后的本体是实而不变的所谓“自性”。“诸法离他性，各自住己性。故说一切法，自性之所摄。”

本书第一章已经说过，慧远以“定己性于自然”，从各性（各相）的角度去解释“诸法实相”，这是不准确的。竺道生对如何实现悟解“诸法实相”，则吸收了《阿毗昙心论》的有关思想。如该论《贤圣品》中说：“从行信诸法，及从法行法，圣道见谛道，是尽同一相。于中诸根法，是名未知根，谓余有学法，诸法已知根。当知无知根，在与无学（指阿罗汉果位）中。已得果便舍，前道应当说。”显然句中的“无知根”当指阿罗汉位以无学为标志的一种“渐渐观”的心法，即某种佛教智慧。这与竺道生后来在《妙法莲华经疏》中所说“明此悟分，必须积学以至无学也”（《续藏经》23/4/409上）一句所表达的“在顿悟之前不舍渐修”的观点十分相似。总的看来，竺道生比较准确地领悟了《阿毗昙心论》从“常乐我净”这个总相（即所谓“尽是同一相”）去认识“诸法实相”这个特点，而且接受了《阿毗昙心论》关于“渐观顿得”的观点。那么，《阿毗昙心论》的这种观点是如何表现的呢？下面略作疏理。

该经《行品第二》中说："初禅离不善，余知如欲有，禅中闲除觉，于上观亦然。"这是渐观的第一步。初禅还未入定，只是"离不善"。在《定品第七》中说："智依于诸定，行无挂碍行。是以思惟定，欲求其真实。决定说四禅，及与无色定。……相应有觉观，俱在未来禅。观相应中间，明智之所说。"这是在说所谓"四禅八定"作为实现觉悟的几种主要手段、因缘或阶段，表现为对所谓"真实"的渐渐觉观，即"观相应中间"这种渐观之中并没有达到灭尽定而仅仅为慧解脱，获得诸"有为果"。这就是毗昙思想中"渐观"理论的特点。对此吕澂先生认为："至于本论（指《阿毗昙心论》）所释之殊胜义，为渐观顿得。理有众相（个相），故以渐观。果为一类（总相），故以顿得。此于余部之言，顿观者异耳。"（《吕澂佛学著作选集》第 698 页）他已十分明确地说明了为何存在"渐观"与"顿得"之分了。

在《贤圣品》中，《阿毗昙心论》又分"三层十六心观"去分别四谛。对此，吕澂先生也有详尽的释析并归纳为"渐观"。《阿毗昙心论》主要说明的是观真实有阶第，它认为只有到了第四禅才是顿得漏尽，得俱解脱。即《契经品第八》中所说："初禅若有善，说现法是乐。若知有生死，是说名知见。慧分别当知，求得诸功德。金刚喻四禅，是名为漏尽。"《阿毗昙心论》有一个重要的特点，这就是首先"分别观"或"分别见"，然后有所得。比如，因为"理有众相"，所以从初禅到四禅，所观得佛教境界的深度并不相同。初禅所观的现法，非苦而是乐。其中多多少少已经体现出了大乘"诸法实相"含义。这是《阿毗昙心论》具有从部派（小乘）向大乘过渡的特点之一。

这也就是说，站在实相本体的角度看，现法虽然有"十二因

缘”而使众生深感苦恼，但是它的真性实相却是“常、乐、净”的。如《契经品第八》所认为的那样：“诸行若有果，有漏是说苦。苦有因是习，苦尽谓之灭。若有无漏行，是说为道谛。”《阿毗昙心论》认为，佛教修习中若以“渐渐观”的形式获得的诸功德是诸阶佛果，最后实现的将是无漏果位。《大般涅槃经·师子吼品》也有一段同义语，即：“所谓优婆塞（八）戒、沙弥（十）戒、比丘（二百五）戒、菩萨戒。须陀洹果、斯陀含果、阿那含果、阿罗汉果、辟支佛果、菩萨果、阿耨多罗三藐三菩提果，是涅槃经说是等法，是名渐渐深。”（上海古籍本182页下～183页上）可见《阿毗昙心论》和《大般涅槃经》都说“有所得”。它们在真实义上说“有”。这与竺道生是相似的。但是，竺道生实相本体论的论证方式和修习观点又与《阿毗昙心论》的“渐观顿得”有所不同，而是表现为“渐修顿悟”以及“悟无所得”。

竺道生佛教认识论中的“渐修顿悟”特点成熟于他的晚年，体现于他所著的《妙法莲华经疏》。《妙法莲华经疏》写于宋元嘉九年即他圆寂前三年，可以代表他比较成熟的佛学思想。在《妙法莲华经疏》中，竺道生将《阿毗昙心论》的“渐观顿得”思想、《妙法莲华经》的“会三归一”思想融入了他的实相本体理论体系并进行了改造，并以很大的篇幅阐明了自己对“渐顿关系”的看法，形成了所谓“渐修顿悟”的理论特色。

竺道生的所谓“渐修”与《阿毗昙心论》的“积学”方向正好相反，它类似于中国老庄式的“损之又损”的道路。他的所谓“顿悟”也与《阿毗昙心论》的“有所得”的趣向相反，而是“无所得”或“不住”义。因此，竺道生对“诸法实相”的认识则更为彻底。这是竺道生渐顿观的两个特点。对此，我们分两个

方面加以论说。

第一个方面，在《妙法莲华经疏》的开篇，竺道生开宗明义，在解释“妙法”之义的同时论说了“渐顿”之间的关系。他认为，对于“至像无形、至音无声，希微绝朕思之境”这种佛教的终极境界，“苍生机感不一，启悟万端”（《续藏经》23/4/396下）。而且，“诸修行得道者，悉是返迷之徒，种种因缘，明众生神机不一，取悟万殊”（《续藏经》23/4/398下）。机缘和启发是外在的宗教环境与客观条件，感应和觉悟是认识主体内在所具有的主观能力。这两者的对立统一是一个变化的过程。连接两者之间的纽带往往是用以表达教义的语言，即论与疏。然而，这种“论疏”即语言与实相本体之间存在着相当的距离。因为实相本体是不能用语言表达的，只能用竺道生的所谓“大慧”照见。前面所说竺道生的“四轮判教”实际上也是对佛教本体的认识论的分类形式。在《妙法莲华经疏》中，竺道生根据佛教语言的特点和意旨，分别按照般若、净土、法华、涅槃这四种法轮或四种“妙法”判教，其主要特点是将佛教中对于“涅槃无为”这种佛教最终境界的认识分析为以下两种认识论范式，并由此形成所谓“成佛道”和“菩萨道”两个认识阶段。这从另一个方面看，这样的分析也反映出竺道生在晚年注意对“二道”做出过一定的调和，其具体表现为：

第一种是所谓“菩萨道”的认识论范式，其特点表现为“由慈生智”。竺道生认为：“慈修身也，言身兼口意也，通达大智。”（《续藏经》23/4/397下）其中所谓“大智”即第六度“般若智”，它是“菩萨道”中启觉众生第一个阶段所得到的结果。

第二个阶段是“成佛道”的认识论范式，其特点表现为“由

善生慧”。竺道生认为：“万善之始为末，佛慧之终为本。”（《续藏经》23/4/399 下）句中这个“末”，即指即所谓“由慈生智”所获得的“般若智”这个结果，它是万善的源头，由善所生佛慧的此知为起始而直至“诸法实相”本体。

对于“由善生慧”之善竺道生则认为：“顺理生心名善，乖背为恶。万善同理而相皆亡，异而域绝。”（《大正藏》36/220 上）而且“大乘者谓平等大慧，始于一善终乎极慧”，“大慧者就终为称耳。若统论始末，一毫之善皆是也。”（《续藏经》23/4/397 上）“善”即顺乎理本体，生就平等大慧，其义明确。按这种说法，人们在“诸法实相”本体的作用下自觉发生成佛之心，生成所谓的“善”。“善”是没有相状的，它的发展结果是成就“大慧”。“一毫之善”与“大慧”之间并不存在任何阶级。这些都比较详细地描述了“善”与“慧”的特征以及“由善生慧”这个“成佛道”的过程特点。这种“由善生慧”过程中本体性和内在逻辑性的高度统一，也是以“由慈生智”作为因缘或条件，由此构成了竺道生顿悟说的认识论基本范式。

对于所谓“大慧”，大乘空宗的认识与竺道生有所不同。比如作为六朝释空第一人的僧肇则认为：“大慧”是般若智发展的最终结果，亦指“般若”。他在《宗本义》中指出：“沤和般若者，大慧之称也。”所以，大乘空宗的观点是：从善出发，最终对“清净性空”这个终极境界的整体把握，则只能表现为所谓“般若实相”，它不仅是“性空”意义上的实相本体，也是一种没有阶级的顿悟方式之一。这也是僧肇顿悟思想的根据之一。这显然不是竺道生判教中空宗法门即“善净法轮”的意义所指。

竺道生并没有停留于以上认识。他接着指出：“分身诸佛还

集一处，然后我（佛）身乃出现耳。岂是自贵而然乎，将欲辨于真伪故须集耳。既云十方是化，斯则释迦是真。真佛所说，说必明当，于是群情信悟弥笃。”此刻，“娑婆世界即变清净世界。”（《续藏经》23/4/408下）其中，所谓“集”应当是“渐聚”的意思。若依竺道生判教理论，则“方便法轮”是不究竟义的。诸佛“化于十方”的表象或化身，最终还必须以一个真实的法身为“集”。这个“集”也就是所谓“真实法轮”所表现出来的释迦一乘清净真实。

竺道生认为：“方便法轮”所作说教其本身就是一种“兴言立语，必由其渐”（《续藏经》23/4/399上）的过程。竺道生又从“觉悟之渐”与“说教之渐”两个不同角度来论述“渐”的观点。虽然两者存在区别，但是通过观察佛教徒真实的觉悟过程，可以发现它们之间有着十分紧密的联系。竺道生将这种联系描述为：首先是“圣人设轨顺感，而然从定起发言。”（同上）然后是众生在这种言语说教启发下开始有所起信和领悟，即竺道生所称的“说必明当”。最后是“言必冥当。冥当故，受者之心，自然笃矣。”（同上）简而言之，发生觉悟经过了一个先有“明当”然后“冥当”的过程。即所谓“明当”是借言表义。所谓“冥当”是弃言达本，更是指完全脱离语言及其所描绘的现象界，以身心真正感悟真谛的时刻，也可以认为是“顿入”的时刻。竺道生认为，在整个过程中尤其在达到“冥当”之前，人们并非一无所悟，而是“理不可顿阶，必要研尘以至精，损之又损之，以至于无损矣”。这就是“损言以渐”、“弃言达本”渐入冥当之境的过程。此处，“顿”指停顿和不可顿阶，表现出一种连续而“渐”的含义。“有所损”就必然“有所余”，所以“无损”相当于“无

可损”和“无所余”。这是竺道生之“渐”观所要达到的最终目标，也是“无余法轮”所要表现的含义。

我们说，“立教以渐”主要是站在说教者或菩萨为度众生的角度来说明佛法，即建立“论”与“疏”的必要性及其过程。“损言以渐”则是站在受教者即众生的角度以表现最终觉悟、必须得意忘言彻底放弃“论”与“疏”各类各相的过程。竺道生通过分析教义和传教中语言作用的特点，既充分肯定了“立教以渐”的必要性，同时也进一步说明了“损言以渐”这种渐修过程的必然性，即竺道生所说的“圣人设教，言必有渐，悟必有谐”（《续藏经》23/4/400 上）。从字源学上看，“谐”字由“言”与“皆”组成。引申为佛教的语义则是，对于真与俗即佛理中的实相与被认识的程度这两边，语言发挥着一种中介沟通两者的作用。这个中介只能使两边相似，而不可能使两边相等。所以，竺道生既承认了语言具有传教启觉正面作用，又指出了语言的歧义性是导致觉悟境界出现某种层次性的直接原因。

因此，为了达到“通达无阶、诸法平等”这种本体真实境界，竺道生又将前面所谓“明当”过程的时间，从原来那种当下、瞬间而且停顿、分阶意义上的刹那，扩展成了一种老子式的“损之又损”的渐渐修行过程，直至所谓“冥当”的发生。其中的用意是使人们在佛教的宗教实践中，“渐渐”放弃作为思想载体或理念工具的语言，避免语言的歧义性。这是一种缩小佛教实相真谛与对它领悟程度之间所存差异的一种独到方法。然而，语言并不是筌蹄之类的具体一件物品，而是一个弥散性的事物属性。所以，它只能在慈悲共济、大智萌生的同时被渐渐地忘却，而不可能被顿然摒弃。本体意义上的诸法实相也表现为一种非有

非无、即有即无的所谓“中道”存在形式。所以对于它我们只能去接近而不可能去获得。那么“渐忘语言”的同时实际上也就是“渐近实相”的过程。

相对于佛道真谛，由语言概念所构成或描绘的所谓现象界，只能是尚有余业的俗谛。那么，语言也自然成为俗谛的一种属性了。西方近代哲学家海德格尔将语言作为“存在之家”那种本体论中，语言是世界之所以构成或认识与意识之所以构成之因。虽然这个“存在之家”还并非真正的本体之义，但已经具有根据与归宿内涵，比如“林中路”的方向。与之相反，在由俗向真的过程中，佛教对语言的“使用”以及对语言与本质之间关系的认识是一种“倒过来”的放弃，也就是竺道生选择的对语言“损之又损”之路。佛教最后所要达到的是一种无知无言的、非智非觉的、并无所得的“大慧”精神境界，它可以最大限度地接近诸法实相的本质。它更多地反映了方法论的特点。

因此本书认为，前面所说的“由慈生智”的过程主要反映着“立教以渐”这种特点，而“由善生慧”则主要反映着“损言以渐”这种特点。《妙法莲华经疏》的思想表明，晚年的竺道生将“教说启智”转向“心性发善”的那一时刻作为了一个临界点或结合点，从而将“由慈生智”与“由善生慧”这两种佛教认识阶段有机地结合起来。这样，由慈启智、由智生善、由善发慧就相接出一条理论上贯通、实践上可行的佛教修行路线，同时也成为了一条从现象进入本质、再进一步进入佛教本体的佛教认识论特殊轨迹。这就是竺道生通过疏解所谓“四法轮”而创造出来的“妙法”内容。很明显，这样的一条认识道路就决不可能是一条仅仅“顿悟”的道路。在顿悟之前，必然有一段较长的渐修之

路。所以，我们不能说竺道生一生中“只顿而不渐”，而只能说从本体论意义上“顿悟说”是成立的，从宗教实践的角度则必当“顿渐相兼”。值得注意的是，竺道生并非将“渐”的认识过程等于“悟”的觉悟过程。“损言以渐”只是一种为开显“诸法实相”所进行的修习过程。

我们注意到，《阿毗昙心论》所提倡的“渐观”与竺道生提倡的“渐修”，都以放弃语言去接近“诸法实相”为特点。但是两者之间存在着方式或方法论上的区别，即《阿毗昙心论》所采取的是“禅观”和“灭定”的方式，竺道生所选择的是“损之又损”以至于“无损”这种庄子式“心斋”的方式。

《法华传记》卷第二（《大正藏》51/56上、中）中记载有竺道生的有关言论。他说：“道品可以泥洹，非罗汉之名。”这是说三十七道品为“有学”，仅仅可以引导泥洹，但绝不是泥洹的“无学”义。“六度可以至佛，非树王之谓。”这也是说“六度”只是顿悟前的渐修。“渐木之喻，木存故尺寸可渐。”此木比喻有生、有漏，所以可以“损之又损”。“无生之证，生尽故其必顿。”竺道生最后将“损之又损”归结于“无生”。无生故“无可损”，这是一种最彻底的心慧解脱。对比《阿毗昙心论》最终要达到的目标是：待“须陀洹、斯陀含、阿那含”三果位上“积学”已满后，在“阿罗汉”果位上实现那种学道圆满、不更修学或无所可学含义上的“无学”。那么，竺道生要达到的则是心无所住、无所可损、无限接近“诸法实相”含义上的“无损”。所以，“学”是获得，“损”是放弃或否定，这两种“渐”的过程存在着明显的区别。然而在最终归于“常乐我净”的“诸法实相”这一点上，两者又是一致的。这就体现了《阿毗昙心论》对竺道生“渐

修观”的影响。

以上是竺道生渐顿观的第一个方面。第二个方面则是竺道生借所谓“莲华精神”解说“渐顿”之间的关系，这反映了他晚年对“菩萨行”的原有态度有所转变。

二　以香譬理与借权显实

竺道生在其佛学生涯的晚期，曾经因为“阐提公案”而辗转虎丘又隐归匡庐。在此之前，他所依据的佛教经典理论是罗什所传“四论”中的中道般若思想，而且是以《般若》入解《涅槃》。但在他晚年第二次隐居庐山直至终生，其佛学思想所依止的却是法华涅槃系经典理论。

《大般涅槃经》主述“涅槃四德”，强调一种与大乘空宗“实相论”不尽相同的“妙有非空”境界。《妙法莲华经》主述“借权显实”、“会三归一”之理，强调佛教修行的过程。看起来似乎前后两者各为一说，其实，它们实际上构成了一种内外统一的理论体系，即在《涅槃》思想明确了“成佛目标”或“诸法实相”境界之后，《法华》思想进一步解决“如何成佛”的途径和方法。这也是竺道生最终佛学思想体系总体理论框架中的重要来源及组成部分之一。

如果不站在实相本体论“一体二用”结构的角度看，《般若》思想所提出的所谓“性空实相”境界与《涅槃》思想所提出的所谓“四德”境界之间存在着相当大的区别，这就是似乎很难协调一致的所谓“真空”与“妙有”的区别。为此，竺道生在公案发生之前曾作过一些努力，企图在理论上将“般若真空”与“涅槃

妙有”两者进行糅合，比如前面章节所论“无我，本无生死中我，非不有佛性我”等观点。后来，从发展中国佛学的角度尤其是立足于形而下层面佛教内部开展宗教修行实践的需要，他最终还是放弃了般若学那种所谓“真空”论的本体论意义，而将“涅槃境界”作为其终身追求的本体境界。到了晚年，他又将实相本体论思想发展成为一种崭新而实用的思想方法，并将“菩萨行”的基本内容吸收到了他的佛学思想理论框架之中。所以，竺道生借分析《妙法莲华经》中所谓的“莲华”精神，阐述了他晚年那种颇具特色的佛教觉悟观。

一般认为，“渐顿”问题是围绕着所谓的“十地”理论而展开的。竺道生认为，顺着“十地”路线，以“良由众生，本有佛之见分，但为垢障不见耳。佛为开除，则得成之”这种观点为出发点，曾经分析出当时存在的四种渐悟形式，他说：“一义云，初住至十住，渐除烦恼曰开，无出照耀为清净。欲示佛之知见，向言本有其分，有今教而成，成若有教，则是外示，示必使悟，悟必入其道也。”“一义云，八住得佛观三昧，常乐示佛慧，悟知见。”“一义云，九住菩萨为善慧，深悟佛之知见也，入佛知见。”“一义云，十住菩萨以金刚三昧，散坏尘习，转入佛慧。”（均见《续藏经》23/4/400上）然而，竺道生将这四义归结为“由论体况，阶级如此。丈（量）而辨之，就行者一悟，便有此四义。”（同上）这就是说，从实相本体“无所得”的角度看，所谓“行者”一旦顿悟就可逾此“十地四义”。这与前面说过的那种竺道生“达大顿悟”不分七、八、九、十地的基本观点相一致，可见，竺道生佛学生涯的中期以“诸法实相”作为本体根据而主张“以顿摄渐”的立场比较坚定。但是，他在晚年却注意从“用”

的角度开始接受或融合体现“莲华精神”的“菩萨行”，也在实相本体论的理论体系中开始接纳“六度”加“四无量”所形成的佛教修行实践路线。因此，他那种一贯“以顿摄渐”的立场开始发生了一定程度上的转变。这种转变主要表现在他开始注意所谓“菩萨行”的真实性和可行性。这一点往往被人所忽视。

先论所谓“菩萨行”的真实性，一方面指本有佛性，它是“菩萨行”的根本依据。另一方面指“菩萨行”所指引的解脱实践过程是真实的。

在《妙法莲华经疏》之中竺道生认为：“器象之妙，莫逾莲华。莲华之美，荣在始敷。始敷之盛，则子盈于内，色香味足，谓之分陀利。”（《续藏经》23/4/399上）所谓“莲华”指莲子般的醇香及其外溢怡人的精神。它比一般认为的那种“荷花虽出污泥而自洁不染”的含义更高出一个层次。所谓“自洁”只是小乘佛教“自度”精神的表现。竺道生认为：“菩萨说无我之教，表如来真我，譬闻香也，”（《大正藏》38/453上）“以香怡人”是大乘佛教那种“度人救世”菩萨精神的生动比喻。“莲华”充分表现出了大乘佛法中“菩萨行”引导众生涅槃解脱的积极意义，所以它经常被美誉为“法花”。莲华之所以能够“以香怡人”，原因在于所谓的“始敷之盛”。所谓“始敷”就是孕育、本有、正因之义。“分陀利”是印度一种稀有的百瓣莲，它颇具“始敷”的品性。

宋代智圆在《维摩诘经略疏重裕记》第九中称竺道生是“以香释理者”、“达香由心造，具香即是心香三千，即空即假”（《大正藏》38/844中）。也说明了竺道生这种观点具有深远的影响。就上述意义竺道生认为：“称美法花功德，益加信敬，咸欲护持。

宣传流布之方，必有所因。所因之行，大莫通现一切色身三昧。色身三昧即法花慧也。"（《续藏经》23/4/412 上）其中"所因"指作为宣教布道主体的"菩萨"。"所因之行"指以色身为方便感化众生的"菩萨行"。"三昧"即"佛现前"的认识论境界和佛教意识的最高心理层次。"色身三昧"是指"菩萨行"所追求的一种实相意义上最终境界，即竺道生所称的"法花为理，圆通无极，人能随喜，斯则如来道遂"（《续藏经》23/4/411 上）。这种"三昧"即"佛现前"的认识论境界和佛教意识的最高心理层次。

接着我们再论所谓"菩萨行"的可行性，它是指"六度"与"四无量"的实践过程特点和可行程度。从这方面更能表现竺道生晚年那种"顿渐相兼"的觉悟观特点。

竺道生在疏释《妙法莲华经·妙音品》第二十三时写道："欲令妙音（大士、菩萨）来也，化作众宝莲花。将欲来故，先显众花妙瑞，使此土众生发倾渴之想也。"（《续藏经》23/4/412 上）他认为，"莲华"精神所表现的大乘"菩萨行"的实践意义，也就在于经过菩萨的化度，众生能够产生对佛陀精神以及所谓涅槃境界的"倾渴之想"。这是众人觉悟的宗教条件和第一个收获。众生产生"倾渴之想"也就是觉悟的开始，但是这个"倾渴之想"并不等于佛教最终所要达到的解脱境界。

竺道生认为："众生习有大悟之分，莫不皆是权菩萨。""（众生）昔受菩萨时化，化理本一。一从佛生为子，佛即父也。受化始尔，为幼稚也。"（《续藏经》23/4/412 上）这不仅坚持了他那种"佛性本有"的佛性论，而且将"菩萨行"深化为一种"化理本一"的本体性宗教实践。同时也指出：众生在觉悟之路上，必然要经历所谓的"幼稚"阶段，从而对不分阶级的顿悟观进行了

一定的修正或补充。这表现为以下两个具体方面。

一方面，《妙法莲华经·信解品》第四将佛教实现最终解脱的实相境界称为“本国”，其目的是要否定人生之外另有一个小乘寂灭意义上的“彼岸”他国。竺道生认为：“化境自然为本国，生死横造为他国。”（《续藏经》23/4/403 下）将“化境自然”作为佛教最终的解脱境界，反映出竺道生在晚年仍然具有很强的老庄思想的烙印和情结。在这个基础上，他进一步说明了走向这种境界的过程。他认为，所谓“化境”的过程是十分自然的渐修过程，而不是刻意的追求过程。他描述为“渐渐游行，遇向本国。或报不可顿受，为渐。”并将此义分解为以下三层意思：一、从觉悟者的状态和行为方式来看，应当“渐之非本处，为游行”，不执著于某一种佛理而随顺渐行。二、从觉悟者的基本趋势来看，应当“化势应还归悟，为向本国”，接受菩萨化度的结果必然是觉悟。三、从觉悟者的主观愿望与客观条件的关系来看，应当“缘潜牵来，非意欲耳为遇”，主观上不作刻意追求，一切随缘。（以上引文见《续藏经》23/4/403 下）其中，“报不可顿受”一句中的“报”所指的是“法花之报”，即“菩萨行”所代表的法华精神的最终结果。它也是觉悟的内容。竺道生认为，“修行法花报者，大明慧是。此慧能无不见，能无不知。任其极慧，则冥然施物。”（《续藏经》23/4/411 页上）这就与前面那种“损言以渐”时所表现出“冥当故，受者之心，自然笃矣”的结果相一致了。

以上是竺道生所描绘的一条自然游行、随顺缘遇、渐入化境那种觉悟与解脱的过程，其中“执渐”之意可见一斑。

另一方面，他在注疏《妙法莲华经·涌出品》第十四时写道：

“地为结使，众生悟分在结使之下。下方空中住者，在空理也。地裂而出者，明众生而悟分，不可得蔽，必破结地，出护法矣。而涌出非佛，是菩萨者，明此悟分必须积学以至无学也。”“（释迦）成佛始尔，尔所为之事甚多。愿决众疑，显其宗极，常住微旨，渐现斯矣。”（《续藏经》23/4/409下）这又是从菩萨说教的角度，说明宣说六度、四无量等“菩萨行”以微言妙法启发众生极慧的过程。只有这样，成佛的宗极微旨才会渐渐明晰起来。这种“渐修”的含义十分浓厚。

不难发现这里出现了四种“渐修”形式和内容。它们是：菩萨说教时的“立教以渐”、众生修“菩萨道”时的“积学至无学（无可再学）”、众生修“成佛道”时的“损言以渐（不再学）”和众生觉悟成佛时的“自然游行”。四者各自的特点是：①“立教以渐”是说菩萨循序渐进的宗教启觉方式及其过程。②“积学至无学”是说菩萨启发众生修习“菩萨行”，使之修学直至般若学，不再有更甚深佛法可学。③“损言以渐”是说众生的主观成佛愿望与客观成佛境界之间的关系，表现出向离言的“诸法实相”不断接近的宗教心理。④“自然游行”是说众生对待所谓“成佛”所应有的心态。

这四种宗教实践过程，通常容易被误认为只是佛教修行的过程或觉悟的条件，而并不就是觉悟本身。但在竺道生那里，修行与觉悟并不是一种作为条件与结果先后相分的两个阶段，而是同时相依相伴、互为条件的共生过程。按照竺道生实相本体理论，条件与结果无非反映实相，所以也是无生无灭的，并不存在条件生出结果的这种一般过程。所谓“缘起”或“应缘”也并不是待缘而生出什么，而是“缘即果”，即竺道生主张的那种以所谓

“不尽有为、不住无为”为特点的理论逻辑和思想方法。对此简而言之，所谓言教与修行都是有为，所谓觉悟与解脱都是无为。在佛教的宗教实践活动中，有为与无为是同时发生又相互作用，而且是共生的。“不尽有为”是客观的事实，“不住无为”是主观的努力。它比较集中地反映了“菩萨行”的可行性以及“菩萨道”与“成佛道”相结合的一种特殊形式。

至此我们有理由认为，竺道生晚年的“顿悟成佛”观发生了重大的转变和修正，形成了一种“顿渐相兼”的觉悟范式，从而使他的佛学理论充实、完整、实用，更加符合佛教在中国发展的实际需要。

三　译治戒律与讨论修持

以往的研究认为，竺道生因为坚持顿悟成佛论所以不太注重修行，甚至以此作为唐代以后禅宗“不修顿悟”理论的源头。但是，我们也注意到竺道生在他佛学生涯的中期，曾经也为引进印度佛教的修习方式做过一定的工作，而且进行过讨论。早在“阐提学案”发生之前的公元 409 年，竺道生在建康青园寺与罽宾律师佛陀什、于阗沙门智胜、东安沙门慧严共同执笔参政，译治了印度化地部弥沙塞部的三部三十卷《五分律》和列举《五分律》中各种戒相的《五分戒本》一卷。在《开元释教录》卷第五（《大正藏》55/523 下）、卷第十三（《大正藏》55/618 下）和《开元释教录略出》卷第三（《大正藏》55/741 下）、《贞元新定释教目录》卷第七（《大正藏》55/820 下）等史料中都有比较详

细的记载。虽然，现存史料中已经无法找到竺道生译治《五分律》的动机和历史背景，但是，他的这个历史作为至少能够说明以下三个客观问题：

首先，竺道生是一位阅历广泛、不拘一格的僧人。他不仅于早年在庐山接受了大众部犊子部的毗昙思想，而且在中年接触了罗什的大乘空宗思想之后，又重新致力于引进上座部化地部的思想，这说明他的思想深处留有部派佛教说一切有部佛学思想的烙印。

其次，所谓的“律”（vinaya）又称“毗那耶、毗尼”，意为“调伏、善治、离行、化度、灭”，是一种仅仅局限于比丘和比丘尼之间的戒条。也许当时竺道生在建康青园寺担任着负责治律的寺院职务，他当时的主要工作也许是积极地贯彻从“依法摄僧”转向“依律摄僧”的宗教实践路线。如果历史事实是这样，竺道生在这样的职位上提出“阐提成佛论”就显得很不合适。因为该论的实质表现为淡化“依律摄僧”甚至危及寺院佛教的根本利益。竺道生受到严厉的处分是理所当然的。

再者，从另一个方面看，竺道生也许在作一种使当时教内与教外尖锐矛盾的调和努力，但是结果是失败的。遗憾的是，仅根据目前现存的史料无法揭示竺道生关于宗教实践具体主张和上述努力。

竺道生建康治律之前在长安研读过罗什传译的《大智度论》。此论宣扬“菩萨道”以及众生修持阶第。竺道生论说“四无量”与“六度”都受到过《大智度论》空宗思想的影响，同时，结合治律又有自己的理论特点。

由罗什传译的《发菩提心论》比较集中地介绍了《大智度

论》中的大乘“六度”内容。该论的《誓愿品》第三认为：“持戒是菩提因，具足众善，满本愿故。”“若我持戒，乃至失命，建立净心，誓无改悔。”《尸罗波罗蜜品》第五认为：“修持戒者，悉净一切身色口业。于不善业心能舍远。善能诃责恶行毁禁。于小罪中心常恐怖。是名菩萨初持戒心。修持戒故，远离一切诸恶过患，常生善处，是名自利。教化众生，令不犯恶，是名利他。以己所修，向菩提戒，化诸众生，令同己利，是名俱利。因修持戒，获得离欲，乃至尽漏，成最正觉，是名庄严菩提之道。”（引自金陵刻经本）

与之相比，竺道生认为：“戒在行而外熏，为涂身香也。”（《大正藏》38/395 中）他肯定了持戒是一种“以香譬理”的“菩萨行”。他又说：“以慈心为本，慈之为济。无制戒律，令不作诸恶，然使行善，以之极也。既制戒律，有罪必治，即事如似无慈。谓无慈者，非从疑于戒律，乃是厚诠寿本，不可不问也。”“长寿本是人生死，济物之良津。”（《大正藏》38/410 上）明显可见，竺道生在肯定“持戒利他”的“菩萨行”之后，更进一步推崇那种内在的不需依持戒律而能生善的“慈心”。他认为，“慈心”所生之善将比“持戒”离诸恶所获得的利益更大，更趋向于实相本体之极。然而，制持戒律的目的是治罪，却是无慈心之举。灭罪生善是一种“有人生死”的作为，只是“济物之良津”的“菩萨道”，而不是“不生不灭”的“成佛道”。

我们注意到小乘戒与大乘戒的区别在于：小乘重身口戒，首先是个体性森严式的正身，然后再达到正心。而大乘戒的特点是重意（心）戒，主张收摄自守，开通利生，慈悲活用，开遮持犯，是先正心而后达到正身。对此，《大般涅槃经》主张大乘戒

应当“持戒，虽持刀而不断命”（上海古籍本 17 页下）。显然两种戒式之间有很大的区别。应当说，大乘戒比较符合中国民族的传统心理。在《弘明集》卷三中有何承天著《答宗居士书释均善难》，其曰：“华戎自有不同。何者？中国之人，禀气清和，和仁抱义，故周孔性习之教。外国之徒，受性刚强，贪欲忿戾，故释氏严五戒三科，来论所谓圣无常心，就物之性者也。惩暴之戒，莫苦乎地狱。诱善之劝，莫美乎天堂。将尽残害之根，非中庸之谓。周孔则不然，顺其天性，去其甚泰。”（《佛教典籍汇编》第 775 页）就说明了这个意思。也许因为这个缘故，竺道生认为过分地追究小乘的口身戒律则不利于僧徒趣向成佛，他认为：“犯律者必有惧罪之惑也。原其为怀，非唯苦困，己交耻所为也。既违圣禁，加所为愚鄙，故不敢以向佛也。”（《大正藏》38/355 中）戒律将削弱僧徒们成佛的信心，这一点十分明显。可见，竺道生注意一方面从众生成佛的角度，另一方面也从中国传统文化的角度对佛教的戒与律作出一定的阐释。

在对待“六度”和“四无量”方面，竺道生更加推崇“四无量”，即所谓“慈悲喜舍”。

首先，竺道生认为，在六度第一的布施中，“法施”与“无畏施”以及“财施”相比更能了达实相之理或理佛性。《发菩提心论》中的《檀那波罗蜜品》第四说：“以法施者劝人受戒修出家心，为坏邪见说断常四倒众恶过患。分别开示真谛之义，赞精进功德，说放逸过恶，是名法施。”它强调“菩萨行”的布施主要应当是“法施”并由此成就“一切施”：“非理求财，不以施人，物不净故。”“菩萨之人名一切施。一切施者非谓多财，谓施心也。如法求财，持以布施，名一切施。以清净心，无谄曲施，

名一切施。……若以华施，具足陀罗尼七觉华故。若以香施，具戒定慧，熏涂身故。”（均引自金陵刻经本第11～12页）竺道生对此有这样的认识：“施从理出，为法施也，为会谓变，具足之也。财是有限之物，施从此出，理自不得，普而等也。法施会为，大之理也。”（《大正藏》38/368上）他主张布施应当根据无量（无限）实相理本体的“诸法平等”之义去作为。

其次，竺道生又进一步认为：“施是救物之怀，以四等为主，故先明焉。然要在行实四等也。虚则不成法施会矣。”（《大正藏》38/368下）这是说，“慈悲喜舍”此“四等”是法施的主体。行此“四无量”才是实行非虚，才能修持实相而不失。

竺道生推崇“以香譬理”形式的“华施”或“香施”与罗什所传的《发菩提心论》的精神相一致，与罗什在《大乘大义章》第十一中所说的“爱怜曰慈，恻怆曰悲”这种法施的含义也相一致。竺道生认为，表现为“华施七觉”的所谓“陀罗尼”是十分重要的。“陀罗尼”即指总持善法，它是戒律的主要精神，也是“戒定慧”三学中戒与定的主要修习方式之一。竺道生将“陀罗尼”的意义提高到了“不失实相”的本体论高度，使之不再仅仅局限于“持善法不失、持恶法不使起”的力用范围。所以他指出：“陀罗尼者持也。若持实相不失，于诸天人魔梵之中不复谓有不通之义。譬如生印为信，关津诸禁莫能呵留。果是印持，所印之经则无有胸矣。”（《大正藏》38/415中）所谓“生印为信”指实相本体。所谓“关津诸禁”指“戒”与“定”。竺道生的意思是指“由戒生定”只是表面的修持，它的功力远远比不上以“诸法实相”作为所持。罗什在《注维摩诘经》中曾经指出：“总持（陀罗尼）有无量，实相即总持之一。若经中说实相，实相即

是印。以实相印封此经，则为深经也。”（《大正藏》38/415 中）这是说，实相本体也是一种总持善法。只有能印证“诸法实相”的佛教经典，才是所谓的“深经”。这与竺道生的认识基本一致。

《大智度论·五法界次第》下之下指出：“陀罗尼”的力用可分为四种，即法（说法）、义、咒、忍。其中，法以念为体，义以慧为体，咒以定为体，忍以无分别智为体。这种对“陀罗尼”的认识是以住留于“念、慧、定、无分别智”为结果的。竺道生的观点与此有所不同。他认为：“陀罗尼”所持的应当直接是而且也只能是“诸法实相”，对于“念、慧、定、智”则应当“莫能呵留”及“无有胸（住）”。因此，他强调“六度以诚实为道。而诚有诚者则不不诚矣。无诚不诚然后诚耳”（《大正藏》38/411 中）。这个“诚实”是指成心于“实相”。“不不诚”之义就是前面竺道生所说的“不复畏有不通之义”。

由此看来，竺道生曾经着手于译治《五分律》，目的在于将“菩萨道”深化为以“诸法实相”理本体为根据的“成佛道”，将罗什等传入中国的“六度”与“四无量”加以改造并充实作为实相本体论的理论内容之一。这是竺道生为佛教中国化及佛教理论发展所作的一项重大努力。但它往往被人们所忽视或遗漏。我们认为，研究竺道生的律学思想及其修持态度应当突出以下两个特点：

第一个特点是以实相本体为理论依据。竺道生认为：“慈本所念在彼，理不得偏。不偏念者唯欲普益也。菩提既无不等又能实益。若以此理为怀，岂虚也哉？”（《大正藏》38/368 下）“诸法实相”所体现的根本之理就是“诸法平等不二”。他认为这才是佛教修习的根本依据。他又认为：“悲本所念在苦欲拔之也。

若以实救为悲，悲之大也。”（《大正藏》38/368下）所谓“实救为悲”就是令众生认识到诸法实相有“四德”性相。这比罗什引导人们认识实相为“性空”有所不同。竺道生依涅槃思想所论的“诸法实相”，并非指空宗的那种“性空”含义，而是指“诸法平等”意义。如果人们能够认识到自己在地位、处境、权益等方面与万物均等，没有本质上的任何差异，那么任何苦念都不会产生。这就是竺道生意指的所谓“实救”。

《发菩提心论·如实法门品》第十指出：“于所习慈，了无有我。于所习悲，了无众生。”（金陵刻经本12页）《大智度论》卷九十五《释七喻品》第八十五中须菩提先说：“诸法平等是故名净。若分别说垢净相，是事不然。一切法平等故我说名净。”随之佛告须菩提：“诸法实相，如是法性、法住、法位，实际是平等。菩萨入是等中，心无憎爱。是法有佛无佛常住。”（金陵刻经本16页）在这种认识的前提下，竺道生认为：“喜本欣彼得离非法，是意存法也。若以正法为喜，喜之实者也。”“舍以舍憎爱为怀也。摄智慧，慧无不摄也。若以无不摄慧为舍者，舍亦无不舍也。”（《大正藏》38/368下）竺道生的认识是更进一步的。“菩萨道”以“六度智慧”为终，“菩萨道”终获“平等智”，所以对于一切法及众生，并不能以憎爱相区别。无憎则不舍，这就是“菩萨道”之“四无量”中的“舍”。但是竺道生指出：“虚想众生以舍憎爱者，非实舍也。若能不望功德之极，舍之极也。”（《大正藏》38/385下）“菩萨道”是有求功德之果报（即度众生）的，而竺道生的“成佛道”以“诸法实相”为本，以“四德”境界自然开显为终，并不期望有所功德果报，这才是依实相根本义上所解释“舍”义。

在竺道生以前或同期的多家学派，实际上都只是在“无生法忍”意义上讲“舍”。所谓“生忍”就是要消灭“嗔恚心”。所谓“法忍”就是要求众生依循“菩萨行”。它们都要求对于所处环境中的一切主观精神及客观现象无所选择、不作选择、不起爱憎，即如上述《大智度论》所说：“心无憎爱”。所以，“七地顿舍”或“十地顿舍”所欲获得的所谓“无生法忍”，则是在“生忍”与“法忍”基础上更进一步。即要求众生认识佛教的“无生”理论，对一切事物的生灭无动于心、忍持不还。相比之下，竺道生主张“无生法忍”也应当以实相本体论为基础，以“常乐我净”四德为根据，舍去诸法现象的变化各相而认识“诸法实相”无生无灭、恒常不变、平等不二的总相。这也是为什么他坚持主张“无生法忍”只能在十地顿得得主要原因之一。在这层意义上的“大舍”就是竺道生主张的所谓“实舍”、“舍之极”，它是一种区别于小乘或其他学派的所谓“无所得”之忍。这也是竺道生对“六度”中的“羼提波罗蜜”（忍辱）的进一步理解和发挥。

第二个特点是竺道生认为修习应当直接修“我常乐净”之想。他说：“如说修行，譬之安徐入水也。要在修习我常四法，而实不废方便之义也。修常后乃解无常，其理始是，得来在我，故曰智也。”（《大正藏》37/407上）他对诸法无常的破解并非依据“性空”理论，而是通过体会“涅槃四德”。唯有“四德”能够呈现出“安徐入水”那样的安稳实在。关于这一点，澄观曾在《大方广佛华严经随疏演义钞》第八十二中作过进一步的描述：“昔修都非，而以为是，如彼痴人也。今汝等应当善学方便，在处处常修我者常乐净想者。处处常修此四法者，必以得之为方便也。今复应当知先所修习四法（指小乘四法印）相貌，悉是颠倒

者。知是则知非，知非则知是，对观（对比）然后无惑矣。今欲得真实修诸想者，如彼智人巧出宝珠。所谓我想常乐净想者，要常修得我常乐净，然后都得真实（实相），如彼智人也。上生公今释远师大同。”（《大正藏》36/642 下）

看来，竺道生与释慧远在这一点上持有相同或相近的态度。这里所说的“方便”并非指佛教的各种方便法门，而是指直接体会“涅槃四德”。这也是竺道生修行理论的一大特点。

第三节 实相为体与内解为用

一 菩萨智度与众生慧觉

虽然“顿悟”是竺道生实相本体论中认识论的主要特点，但除此之外，竺道生佛学思想中的方法论与认识论还有以下另外几个重要特点。

竺道生说过：“我本欲到诸法彼岸，而假诸度得至，伴之良者也。”（《大正藏》38/386 上）可见，竺道生在方法论上并不否定菩萨六度，但是也一直认为“菩萨道”只是方便法门，并非真正认识“诸法实相”本体的“了门”。他说：“菩萨之行凡有二业，功德也，智慧也。功德在始，智慧居终。”（《大正藏》38/406 中）不论前五度是功德还是第六度是智慧，也只有第六度可趋向佛道之果。在竺道生看来，所谓“菩萨”与“众生”是相对存在的。菩萨非众生，众生修习或觉悟的果报并不取向为成就

“菩萨”。因此，他在方法论上推崇众生“慧觉”，而不是菩萨“智度”。这种“慧觉”在理论逻辑上与认识论的“顿悟”是完全一致的。

在翻译梵语中，“若那”译为“智”而般若译为“慧”。按照中国古文对佛典本义的译诂，决断曰智，简择曰慧。可见所谓“智”与“慧”两者的含义不尽相同，基本上可以认为“智”为俗谛、“慧”为真谛。正如隋净影寺慧远著《大乘义章》卷第九曰：“照见（证）名智，解可称慧，此二各别。知世谛者，名之为智；照第一义（真谛）者，说以为慧，通则义齐。”（《大正藏》44卷）这说明，印度佛教及罗什介绍大乘空宗一直是区分“智”与“慧”的，而且“慧”比“智”更为究竟。但是，我们通常习惯于按照中国现代语言的方式，将“般若”简称为“智”或统称为“智慧”而不称之为“慧”，这似乎有失本义。

对上述区别，竺道生在《妙法莲华经疏》评价道：“经论之中，多说慧门鉴空，智门照有。”（《续藏经》23/4）竺道生所理解的“慧”门，却不是用于了达“空门”，而是借以趋向实相本体。他认为：“经说佛慧，则慧在经矣。经苟有慧，则是佛之法身也。”（《大正藏》38/415 中）竺道生坚持认为，“诸法实相”以“四德”表征，而不是罗什所说的“性空”。认识“性空”是众生觉悟过程的初步，是所谓“智”的照见对象及所为，并非究竟“解了”，它只能引导人们趋向小乘式的泥洹。对此竺道生指出：“泥洹皆是智之所证也。知诸法如幻相，无自性无他性。从他生故无自性也。既无自性岂有他性哉?”竺道生进一步认为，实相本体并非无自性（无我），而是不生不灭而常在的。即“然则本自不然，何有灭乎，故如幻也。”（《大正藏》38/348 下）竺

道生是在“以本体为实”这种意义上去相对认识现象界之幻相的。

罗什等主张诸法幻灭，将菩提归结于照见空相、灭诸臆想了达三非（即空、无相、无愿三门）。竺道生则认为，智识诸法幻灭之后应当更进一步，以慧觉“解了”“诸法实相”为常。“解了”的含义是显现、本现，而不是照见。实相是不可照见的，它既非能观又非所观，只能慧觉。他说：“既得菩提至于灭度，于灭度中又无灭度也。故复极就其终以验之焉。”（《大正藏》38/361 中）即菩提若仅照见幻相而灭诸想，则并非终极究竟。应当于所谓“灭诸幻想”之中慧觉实相。从这个意义上说，“灭度非慧。事（佛事）止于灭，故不得如菩提释也。”“佛既亲得灭度，又为悟之极，心可以之定也。且佛终日灭度众生，然知众生即涅槃相，不复更灭，是尽为灭而不灭也。”（同上）“由六度而成菩提，故曰生也。”（《大正藏》37/554 上）显然，所谓“六度”并未达到“不生不灭”这种实相境界。

相比之下，竺道生以“慧觉”去了达“不生不灭”的涅槃相，则明显的比空宗那种以六度智慧照见性空更为究竟。也许中国文字语言习惯将“智”与“慧”合二为一，但这一直忽略了二者的区别并将印度佛教中“智”与“慧”的本意混为了一谈。竺道生曾经依照他的实相本体理论努力地对此重新加以区分，可惜一直没有受到注意或重视。就这方面而言竺道生认为：“智识”可以循序渐进，而“慧觉”必须“顿悟”。所以他指出：“居极而言，佛是常故，能施人常。就菩萨而论，体迹未极，交是有须（义为“序”）。若必有须，何得忽从尘形，顿成妙常耶？”（《大正藏》37/391 中）这种否定菩萨所论之“智识”可以“顿得”的

观点，其根据仍是实相本体论中“理不可二分”的立场，为的是强调“慧觉”必须“顿悟”。澄观在《大方广佛华严经随疏演义钞》第二十九中就记录有竺道生这方面的有关思想。他写道：“惑由妄起故，分数尘沙等者，即大般若中般若波罗蜜多。诸净若色清净，若一切智智，清净无二。无二分无别无断故，无二分是一分耳。是以生公云，万善理同，而相兼亡，异而域绝。善因伏惑成别故，有八万行名。行虽参差，俱果菩萨。总有一理统一故，何有二分？理不可发，如虚空故。”（《大正藏》36/219上）

也可以认为，竺道生将所谓“一切智智”理解为“慧觉”的一种形式，它的特点是众生头脑中产生的“慧觉”与其所觉悟的“实相境界”应当是“无二分，无别、无断”的、是“一分”的。“慧觉”能够当下“解了”实相境界，“慧觉”就是实相的显现。所以，“慧觉”与“实相”之间并不存在“菩萨道”中以“智慧”为主观意识主体去认识“诸法性空”客观对象客体这种“二分”的相对关系。罗什在《大乘大义章》第九中所说“照见名智”中的这个“照见”，是主观对客观的照与见。按现代哲学语言定义，它是一种客观唯心主义观点。而竺道生在“理不二分”基础上建立的“慧觉”即指“显实相”，则是比较彻底的主观唯心主义观点。由此，“慧觉”必须“顿悟”，这是一种必然的逻辑关系。

从另一个侧面说，以般若智去见证空相得过程实际上是有对象化的，或者说是先以“幻相”为舍去的对象而后又以“空相”为认识的对象。任何有对象的认识在认识论上都是“有碍”的。这种“有碍”会导致“有住”和不尽“了义”。即使空宗也注意到了这个问题。所以，空宗一再强调在获得第六度智慧而菩提之后，必须更进一步人“空、无相、无愿”三解脱门（即三非），

然后得“无碍”解脱，这时才是成佛。罗什曾在《大乘大义章》中就说过这层意思，即：“以一念相应慧，通达一切法，得无碍解脱，名之为佛。无碍解脱是佛法之根本。”（《大正藏》45/126上）可见，在认识论特点上，“慧”表现为“主客一体”，“智”表现为“主客相分”，二者有区别是明显的。印顺法师在《金刚经研究》（网络版）中曾以“拙慧”表示“智”，以巧慧表示“慧”。他指出，“拙慧”偏于事相的分析，如同凿冰取水。而“巧慧”则是于一切法本性之中融观一切，如同知冰即水。可谓一语道破。

针对以“智”证实相而满足的法门，竺道生在《妙法莲华经疏·方便品第二》中提出了自己的看法，他说：“夫智在说，说则为门。非唯智不可解，门亦难了。了门达三非，三非难解，如何皆以说为门也。”（《大正藏》36/451中）任何有对象的方便法门都不是“了门”。所谓“了门”应当是不可说、无可说即无对象可说的。如同竺道生指出：“菩萨之名，起自闻谤之曰。”即菩萨的存在意义只是为了说法斥谤。“疏岂言象之能及……言者所以存象，得象所以忘言，象者所以在意，得意而忘象。”（《大正藏》36/636下）

关于佛教理论中所谓“智”与“慧”的主要区别，也许关键在于“可道”与“不可道”。对此，东晋释道安曾有论述。他在《合放光光赞随略解序》中写道：“诸五蕴至萨云若（即一切智），则是菩萨来往所现法慧，可道之道也。诸一相无相，则是菩萨来往所现真慧，明乎常道也。”他说的“法慧”实际上是“菩萨道”及后来《大智度论》般若学一系所追求达到的所谓“一切智”。道安在《道行经序》又说：“从始发意，逮一切智，曲成决著，

八地无染，谓之智也，故曰远离也。”（《祐录》第262页）这也说明，所谓“智”只能达“第八地”。“第八地”意指远离决断诸染，与梵语中“若那”之义相一致，但并未达到了达实相本体的程度。

僧睿又在《大品经序》中试图说明“慧”的重要性。他写道：“摩诃般若波罗蜜者，出八地之由经，登十阶之龙津也。”即所谓“般若慧”是觉者由“八地”进至“佛地”的关键。他将“十地”悟实相比作“渊府”并提出：“夫渊府不深，不足以尽其深美，故寄大以目之。水镜未可以喻其澄朗，故假慧以称之。造尽不足，以得涯极，故借‘度’以明之，然则功托有无，度名所以立。照本静末，慧曰以之生。”（《祐录》第291页）这里所说的“慧”，就是指一种渊府（即实相本体）的澄朗。而在修习菩萨道各级，即使“造尽”，也无法达到实相本体这种成佛的极致。所以，所谓“智”只能指对佛教本体的一种方便度说，所谓“慧”才具有“照本静末”这种“发生”觉悟的作用。僧睿在《喻疑论》中，也同意罗什所主张“智”仅为照见却不如“慧”究竟的观点。他认为：“真照自习，照其虚妄，真复何须其照？一切众生既有伪矣。别有真性为不变之本，所以陶练既精，真性乃发，恒以大慧之明，除其虚妄。虚妄既尽，法身独存。……般若之明，自是照虚妄之神器，何复与佛之真我？”（《祐录》第237页）他认为，实相本体这种所谓“真性”也只有“大慧”可以明之。而空宗的所谓“般若”仅仅用以“见空”，不可能再进一步体现实相本体的真实境界。对此竺道生持有相同的观点。根据澄观《大方广佛华严经随疏演义钞》第六十三记载：“又问诸佛解脱当于何求？答曰，当于一切众生心众求。然寻古释有三

意。第一意云，执见乖空则显空非是。见仰解脱中无见则知见非解脱，众生心中无佛解脱。当知诸佛解脱中则非众生亲契空矣。即生公意（本书作者下加点）。”（《大正藏》36/528下）僧睿进一步说：“法身常存，一切皆有佛之真性，真性存焉。”所谓“真性”当然不是“空性”。“但知执此照惑之明（指菩萨智度），不知无惑之性非其照也。”（《祐录》第237页）这种仅以菩萨智度并不能究竟照见实相本体的观点，与竺道生以实相本体论为基础的方法论十分相近。这也说明当时竺道生主张“众生终将慧觉成佛”这种观点有着一定的理论背景。

进一步来看，竺道生坚持“慧”比“智”更为究竟的观点，他认为：“虽云方便（指六度之前五度）有慧，而方便中不复更有慧也。”这是说，所谓“慧觉”并非为菩萨方便之道。而“以方便造慧者（指菩萨道论者），慧中又有方便也。”（均见《大正藏》38/379中）这是说“慧”可以摄“智”。他并不同意以获得“六度智慧”去认识“性空”作为满足的“菩萨道”是究竟的。他说：“我有智慧犹有疾苦，况乃不达者乎。”（《大正藏》38/375上）原因在于用以“识空”的“智慧”并不能了觉实相本体。

竺道生对于“空”与“慧”关系的认识是：应当从“即使慧觉实相本身但也应不予著住”这层意思上去理解所谓“空”义，因为实相本体并非是“空”。他说：“上空是空慧空也，下空是前理空也。”这里提出两个不同层次的“空”。所谓“空慧空”是指不仅不著住于实相本体的存在，又要求对于作为方法所谓“慧觉”本身也不能著住。这是对所谓“空”的上乘或深义的定义。如果仅像罗什那样认为“诸法性空”或者住著于“中道”等方法，则并未上升到本体论的层面去了达“理本体”，所以仅仅是

一种“前理空”，为下乘或浅义的定义。所以他认为：“言要当以空慧然后空耳。若不以空慧终不空也，岂可以我谓为不空哉?”(《大正藏》38/372下）只有“空慧”才是彻底的“空”。虽然实相本体在客观上“不空”，但竺道生要求觉悟者主观上努力实现“空慧空”。他说：“若理果是空，何用空慧然后空耶?自有得解之空慧，此空即是慧之所为，非理然也。何可以空慧然后空，便言理为空哉?”在此竺道生首先明确指出：虽然“空慧空”但诸法实相理本体是不空的。

进一步他又十分明确地区分了“空慧空”与罗什的“性空”。针对罗什的“空论”，他指出：“向言空慧者，非谓分别作空之慧（即般若）也。”他不同意“性空即理空”的观点：“任理得悟者耳，若以任理为悟而得此空（性空）然后空者，理不可然乎。”而是坚持自己以实相本体论为理论根据的空观。他说：“即空之言，空似有相。有相便与余事（罗什等的空论）分别也。空苟分别而慧不分别者，则空与慧异也。空既异慧，复不从慧来。”（以上均见《大正藏》38/372下）这是说，“慧”作为不同性体现是惟一的，但“空”实际实体性现象的表现，有十八种之多。所以慧无分别而空有分别。这种“空慧空”所体现的不仅是竺道生的方法论，而且是他那种“实相有相”观点的一种表达。

可见，“空慧空”与“性空”的主要区别也可以用现代哲学语言来描述。这就是：所谓“空慧空”主张实相本体在客观不空而觉悟者在主观上空去一切，所谓“性空”主张实相本体在客观上是空以至觉悟者的认识不得不空。显然这是两种不同的佛教认识论范式。虽然不能说谁更先进，但似乎竺道生的认识论范式对人的主观能动性要求更高，更具有“以人为本”的宗教意义和社

会意义。这也反映了竺道生致力于将消极的、否定性的印度佛教改造成为积极的、肯定性的中国佛教的一种主观努力，与他一贯的佛学立场相一致，也是他实相本体论的一个主要特点。

这里，我们体会到竺道生将佛教的“空观”落实在“法慧”上有如下两种企图：首先，他努力使罗什介绍的印度空宗思想向有宗思想或向实相本体论靠近一步，将士大夫的义理化玄学化的佛学改造成世俗阶层能够接受的、在方法论上可实践的佛学。其次，将“菩萨道”中所谓“度”的作用降低，同时竭力提高众生自觉的程度。或者说，竺道生站在众生希望自觉本觉地成佛解脱而并非成为菩萨这个角度，重新诠释“般若”的意义与特点。按《祐录》卷第十五《竺道生法师传》第四中记载有：“（竺道生）初住龙光寺，下帷专业。隆安中移入庐山精舍，幽栖七年以求其志。常以为入道之要慧解为本，故钻仰群经，斛酌杂论，万里随法不惮险远，遂与始兴慧睿、东安慧严、道场慧观同往长安从罗什受学。关中僧众称其秀悟。……”（《大正藏》55/110 上）这说明，竺道生在实相本体论还未成型之前，就已经主张以“慧解”为本。

为了处理好“菩萨智度”与“众生慧觉”的关系，竺道生在理论上进行了梳理。他将“慧觉”比作《维摩诘经》中的“首鬘”，而将“智度”比作“发际”即俗称为“华”。他借经譬喻道：“鬘既为首鬘，束发使之不乱也。……所入实相，既其妙微，则澈理之心，心亦端严。端严之慧，居众善之先，犹鬘之在首。问结之与鬘有何异耶？答，涅槃经云，愿诸众生皆得佛华三昧，七觉妙鬘系其首头，故华之与鬘，应为二物。”（《大正藏》37/2 下）言中，以“佛（法）华三昧”为六度、“七觉妙鬘”也就是

竺道生提创的所谓“七珍净土”成佛地，即慧觉之地。对此，吉藏著《法华义疏》卷第六中记载有竺道生曾经说过：“六通（第六度）无垢名为白牛。今明万德（菩萨诸度）与平等大慧，其义不同。万德虽有，运而无导（慧相实相），故虽车非牛。平等大慧，亦运亦导，故具牛车二义。五度对般若（智识），具其义亦然。大白牛者，则平等大慧也。”（《大正藏》34/528 中）。有车无牛，只运度众生但无方向。平等大慧如同白牛，既运又导。可见，这种“以慧摄智”的观点是十分明确的。

至此，我们可以根据竺道生的实相本体论，将“菩萨智度”与“众生慧觉”的区分大致归纳为以下三点：

第一，“菩萨道”第六度“般若”所表达的“一切智”的内涵显然比“慧觉”略为狭义。“一切智”是菩萨的方便外济之道，而众生需要的是内在性的对佛的理解与精神的解脱，即所谓“慧觉”。所以，竺道生在解释《维摩诘经》中“所谓菩萨以智慧为主”时指出：“智慧以内解为用，有母义焉。方便以外济为用，成菩萨道父义也。”（《大正藏》38/393 上）这种对“智度菩萨母”的理解是以“慧解”实相本体为特点的，这是众生觉悟时“佛性大我”本质反映。相比之下，菩萨启智只是“外济”而已。正如吕澂先生所指出的那样：“般若属菩萨，为何不属于佛？如来亦有般若。但佛说般若，重在实相慧，离言发悟，策导万行，般若以行为宗。与（菩萨道）侧重境相（空相）而分析，侧重果德而拟议圆融者不同。”他还引据《大智度论》所说：“般若定实相。智慧（指智度）浅薄，不可以称。”延寿所撰《镜宗录》卷第九十八中有竺道生的一句有关语录，即：“非曰智深，物（实相）深于智耳”（《大正藏》38/945 中），可谓言简意赅。

第二，所谓“慧觉”注重觉悟的“过程”真实性，而“智度”注重求证“果德”的圆满。竺道生认为，“大般泥洹”依“智”证果，“大般涅槃”依“慧”解脱。因为惟有“佛乘”能够慧觉“诸法实相”，所以“菩萨乘”并非最上第一乘，只有“佛乘”第一。

对于上述两点，澄观在《大方广佛华严经随疏演义钞》卷第七中认为，竺道生与当时大乘师的认识存在区别。他写道：“大乘师云，二即第十，三即第三，以菩萨乘胜故为第一。此即生公，意而未尽其旨。生公云：二者第二乘，三者第三乘，应无第一。第一不乘所以大，故无不之。既无二三，一亦去矣。今曰一乘，深有玄致，称所以大。所以大者，义理深也。昔三乘中，大乘据未融，余二则立为权。”（《大正藏》36/54 下）此言之中，“菩萨乘”及“菩萨道”的不究竟之义十分鲜明。

第三，“慧觉”力求人的内在主观宗教意识与内在客观的实相本体完全合二为一。“智度”将众生境界与外在于凡人的菩萨境界相对立，并以后者含摄前者。所以“智度”的解脱趋向并非“内向”或者说并非是“心解脱”。

以上种种，描述了竺道生方法论中坚持“慧觉”的主要理论依据及其与“智度”的区别。现在有必要进一步整理出他所坚持的所谓“慧觉”的认识论特点与过程。

二　惟感是应与通于内外

所谓“惟感是应”与“应照通本”是竺道生实相本体论中认识论与方法论的一个典型表现，也是佛教中主观唯心心理认识过

程的一个突出实例。上一节说过“智慧以内解为用”，其中竺道生持解为“内解”的所谓“慧觉”，具体的心理认识过程表现为两方面：一是“惟感是应”，一是“应照通本”。

其中，所谓“惟感是应”缘起于“感”而形成于“应”。在梵语中，“应”的小乘本义是指阿罗汉等智德圆满、应接天人供养。大乘则更多地用来指菩萨化度、启觉、意会与照见等含义。竺道生的实相本体论认为，涅槃境界具有非有为的“四德”之相。非有为者无不形无不相，即无所不形和无所不相。这也许就是“惟感是应”的含义。如竺道生说：“无不形无不相者，惟感是应，旨无为也。”（《大正藏》38/343 上）“应感之事是佛境界。不同于外，理不可请。内实常存，又何所谓耶？”（《大正藏》37/396 中）“法性照圆，理实常存，至于应感，岂暂废耶？”（《大正藏》37/420 上）“昔化之机扣圣，圣则府应。”（《续藏经》23/4/403 上）“应悟群生为佛义矣。既从行来，而理极于斯，故云住也。”（《大正藏》38/365 上）以上竺道生的言论足以说明实相理本体是“应”、“感”的根据。或者说，所谓“应”是一种因佛性，它体现出实相或法身本有的一种接应众生以至“慧觉”的能力。缘感发生之时佛性与法身当下就接应众生，这就是“顿悟”与“内解”的真实过程。

用现代哲学语言解释，所谓“应”指心中当下顿然体会出“实相涅槃境界”与“慧解脱”的全体圆满，而非众生身心之外另有所谓实体性诸佛境界可以去投奔。所谓“应接”指思想境界的自觉提高过程，而非舍此取彼那种选择与更替。所以竺道生说：“东感则东，西感则西，岂在方哉？然是佛之应，复不得言方非佛也。”（《大正藏》38/411 中）“应适无方，皆佛之道也。

所以无方，其道皆人不二故。”（《大正藏》38/396中）“内外之异，内则有局，外则无方。”（《续藏经》23/4/397下）这里说出了三层意思：

一、因为凡圣不二，故所谓“佛之应”，应在此方不在它方。

二、“应”随“感”而起。正如罗什曾说的那样：“菩萨法身虽微结……佛法身即不然，但以本愿业行因缘，自然施作。佛不如密迹经说。佛身者无方之应。”（《大正藏》45/125下）又如僧睿在《疑喻论》第六中所说：“夫应而不寂，感之者至。感有精粗，应亦不一。”（《祐录》第233页）

三、所谓“感”，既是外界诸缘对意识的作用，也是觉悟者对外界诸缘的心理反应。这个过程的一个重要特点就是“当下性”。那么，“感”与“应”的关系就十分清楚了。“感”是“应”的条件或外缘，“应”是“感”的根据或“内照”状态。这也许就是竺道生“应有缘论”的主要内容。竺道生借论“法身长住(长寿)”之义，从一个侧面说明了这层意思。他说：“长寿（即外缘之谈）之与金刚（即内照之体），皆共谈丈六（即法身相）。但内外言之耳，长寿为外应（即“感”）之迹，金刚为内照之实。实照本圆，故无法也。”（以上括号内容为作者解读）（《大正藏》37/421上）“众生若无感，即不现（佛性）矣。非佛不接，众生不致，故自绝耳。”（《大正藏》38/343上）

我们注意到，竺道生在论述自己的佛教觉悟观时强调“感”的过程化特点，同时也强调“应”的“当下性”、“瞬现性”以及“瞬失性”。这也是对他的“顿悟”说和“慧觉”解脱论认识心理的具体描述或补充，也是竺道生那种“不尽有为、不住无为”解脱观的主要根据之一。对此他补充说：“既度既诚，便应有感而

来，感尽则去也。若有此来去者，复不能来去也。来为出（作者解：即出烦恼界），去为入（作者解：即入实相境界）。”（《大正藏》38/411 中）竺道生认为，这种“惟感是应”是随机性的、瞬现的刹那。一旦有“应”则众生随之立即转成“慧觉”、当下无垢无恼。他在《注维摩诘经》中借注“维摩诘居室而应”一句经义表达了上述意思。他说：“维摩诘居止此室而应者，大明宗极之理也。而宗极之理，无取小义羲（指小乘住于泥洹），此则表佛功德外勋矣。”（《大正藏》38/388 下）“应主在慈，岂不有照时乎。而不见之者，彼自绝耳，非室无也。此室常表于理，见之乃为入耶。果得入之，不复为诸垢所恼矣。”（《大正藏》38/389 上）其中的“室”指实相境界，因此句义十分明晰。

在竺道生看来，“惟感是应”实际上是众生由执妄迷惑自觉地转向“慧觉”的转折。那么，它的“顿然”之义是不言而喻的。如竺道生所说：“应见有示，应闻者说耳，佛本无示无说耳。”（《大正藏》37/411 中）“始解是菩萨本（指佛性）。化（转为慧觉）自应。……就本随于所化……随所调伏众生而取佛土。”（《大正藏》38/334 下）这说明，“惟感是应”自觉性的可能或根据，直接来源于实相本体论中“众生本有佛性”的基本立场。而这种立场也必然产生出“慧觉”的第二个特点即“应照通本”，它揭示了诸法实相作为一种理本体具有“通于内外”的特性。

所谓“内”指“慧觉”意义上的“内明”、“内照之实”、“佛性之本”，根本上是指“诸法实相”本体。所谓的“外”用现在语言解释为一切现象界。竺道生认为：“内者我也，外者一切法也。此则相对为二矣。谓不念之行，于平等为离也。”（《大正藏》38/376 中）这是说，在“诸法实相”面前一切法与“佛性大我”

都是平等的，所以内外是相通的。

对于“通于内外”竺道生则另有论说。他认为：“如来本以通法为事，而其能尔，谓行如来事也。”（《续藏经》23/4/407下）“如者，当理之言者。通能所诠，含于事理。”（《续藏经》23/4/397下）“金刚为内照之实，即生公释言，非为金色，亦不全遮，意通内外耳。”（见《大方广佛华严经随疏演义钞第十九》《大正藏》36/380上）“不兼见不名智慧。不偏见者佛性体也。不偏则无不真。”（《大正藏》37/544中）“二见（作者解：指有我、无我二见）本以得内外法为怀。智慧观之，理无内外，然后观不复得内外也。”（《大正藏》38/377下）即“内外法不二分”。由此可见，竺道生“通于内外”的观点与《妙法莲华经》的圆融含义以及罗什中道论“真俗二谛圆融”的含义还是有一定区别，却与慧远的自然法性论的认识论范式以及刘遗民与僧肇对佛教觉悟过程的认识又十分相近。对此我们略加分析如下：

首先，《妙法莲华经》思想站在“会三归一”的角度论“佛乘”通于“三乘”，其中“佛乘”与“三乘”并非有内外之分。所以，此“通”与竺道生的“慧觉之通”显然不同。

再看罗什所理解的“通”是一种所谓圣人或菩萨借于禅定之功所产生的“神通”。他在《大乘大义章·问法身感应并答》中说：“圣人所可引导群众器用，无非神通，皆是初通中说神通之事。或有功行所成，或有果报所得。若以果报所得者，不需功业，随意应物。非果报所得者，假于定力，乃有所用。”（《大正藏》45/130中）这与他一贯阐扬“菩萨道”及诸德果报的思想相一致。他在所译《发菩提心论》（以下选自金陵刻经本）中认为，所谓般若（他称之为“慧”）的认识论导向，是用以发生

“禅定”（即禅波罗蜜），由修禅定再获得所谓“八解脱”乃至所谓首楞严三昧。他在《发菩提心论》品第八中如此译说：“修禅定者善摄其心，一切乱想，不令妄干。”“修禅定获八解乃至首楞严金刚三昧，是名庄严菩提之道。禅定由三法生。云何为三，一从闻慧，二从思慧，三人修慧。从是三法，渐渐而生一切三昧。”罗什以获正觉菩提识“诸法性空”而入“金刚三昧”作为佛教修习的宗旨和大用。这显然与竺道生以实相本体为觉悟的内容和终极有着明显的不同。

罗什通过所译的《发菩提心论·如实法门品》第十又指出：“若人发菩提心，应当观察是心空相。何等是心，何等是空相。心名意识，即是识阴意入意界。心空相者，心无心相亦无作者。何以故？是心相空，无有作者，无使作者。若无作者，则无作相。若菩萨解了如是法者，于一切法即无执著。无执著，故于诸善恶解无果报。”（金陵刻经本第 12 页）正如他在《注维摩诘经·佛国品》所说：“真相慧藏，如虚空也。”（《大正藏》38/330 下）在《注维摩诘经·入不二法门品》中所说：“实相慧要尽法性（空），然后乃止也。”（《大正藏》38/397 中）可见，罗什所关心的所谓“神通”并非源于“诸法实相”，而是落实在修行智慧上，而且进一步落实在所谓的“二十心”上。在《注维摩诘经·般若波罗蜜品》第九中说：“修行智慧，有二十心能渐渐建立。”

罗什所说的“神通”指所谓“心空相”，不仅没有竺道生“惟感是应”那种“当下顿悟”的含义，也更没有“应照通本”这一层意义了。说到底，罗什所说的所谓“神通”指的是《注维摩诘经·空无相品》第十一中所说的“无取无舍，无垢无净，无去无来，无向无背，无暗无明，无痴无慧，非此岸非彼岸非中

流，是名无缚，无缚故空，空名无相……空名无念”这种所谓的“中道义”。而且，罗什视幻相为外、性空为内，这与竺道生将“内为我也，外为一切法”的这种内外定义存在明显的区别，尤其竺道生以实相本体的真实大我为“内”，这是罗什性空学所不具备的。所以，竺道生的“通于内外”旨在说明万法与实相本体平等不二这层含义，也是罗什“真俗二谛圆融”的中道义所不可能表达的。

再看慧远对所谓“感应”的见解。他在《阿毗昙心序》中写道：“心法之生，必俱游而同感。”“俱游必同于感，则照数会之相以内。”（《大正藏》55/65）其中“数会”与竺道生的“惟感是应”的“应”义相近。慧远一贯以老庄化的自然论比附他的“法性论”。他认为“如此真法佛身，正当独处于玄廓之境。”这种观点得到了罗什的赞同。罗什回答慧远时说：“诸佛从量无边智慧方便生，其身微妙不可穷尽。……如四大河从阿那婆达多池出，皆归大海。”（均见《大正藏》18/129上）

慧远以“自然法性”这种玄学化的本体作为根据，主张“俱游必同于感”的观点。他认为，对这种存在于玄廓之境中微妙不可穷尽之本体的认识，只能通过“禅”“智”相济而“随感而游”。他在《庐山出修行方便禅经统序》中写道：“禅非智无以穷其极，智非禅无以深其照。则禅智之要，照寂之谓，其相济也。照不离寂，寂不离照，感则俱游，应必同趣。”就是此义。在《答桓南郡报应论》中他又写道：“感之而然，故谓之自然。自然者，即我之影响。”（均见《弘明集》）在《念佛三昧诗集序》中他又写道：“体神合变，应不以方，故令人斯定者，昧然忘知，即所缘以成鉴。鉴明则内照，交映而万象（指佛国净土）生焉”。

(见《广弘明集》) 由此可见，慧远虽然在本体论上与竺道生存在区别，但在认识论上强调"感"与"应"及"有缘"方面是一致的。这也许是他们共同受到《老》《庄》自然主义思想影响的结果。

在《肇论》中，我们还可以看到一些刘遗民和僧肇对佛教觉悟心理过程的描述。刘遗民曾自问："欲求圣心异（与众生凡心相异处)，为谓空灵极数妙尽冥符耶？为将心体自然灵泊独感耶?"他自答道："若穷灵极数妙尽冥符，则寂照之名故是定慧之体耳。若心体自然灵泊独感，则群数之应固以几乎息矣。"（《大正藏》45/155 上中）刘遗民分析了两种相反的假设状态。第一种假设是：如果存在诸如"诸法实相"本体之类的定慧之体，那么它们就是寂照的对象。第二种假设是：如果诸法本质上是自然的、玄寂的，那么众生心对它的认识也只能是神秘的，即所谓"灵泊独感"。它是一种内心的神秘体验，并非产生什么佛教的境界或以法身作为参照而加以应接比照。这时只有借助"几乎息"这类禅数进行修习。对刘遗民以上两种观点僧肇表示了异议。僧肇说："妙尽冥符不可以定慧为名。灵泊独感不可称群数以息。"其理由是："两言虽殊，妙用常一。迹我而乖，在圣不殊也。"（《大正藏》45/156 上）僧肇企图从"真俗不二"的角度去修正或统一刘遗民的这两种假设观点。他认为，在众生心（即"迹我"）的"俗谛"中，所谓"佛教本体"要么作为一种至高至上的灵极而存在，要么作为一种玄远的神秘之境而存在。对此，必然产生"妙尽冥符"或"灵泊独感"这两种认识范式。但是就"第一义谛"而言，圣必与凡心无异，刻意地"求知"和"求觉"是不必要的。僧肇的这种观点与他的《般若无知论》思想相一

致。

显然，僧肇这种“无知为慧”与竺道生的“惟感是应”十分相近。“无知”即“无所知”，即既不依定慧去妙尽冥符，也不依禅数去灵泊独感。他们都认为，“当下随应”才是对佛教本体的基本认识方式。正如《般若无知论》所说：“智有穷幽之鉴而无知焉，神有应会之用而无虑焉。”“圣人以无知之般若照被无相之真谛。”及《答刘遗民书》中所说：“夫圣人圣心默照，理极同无。”僧肇也说到过所谓“通于内外”之义，他说：“内有独鉴之明，外有万法之实。万法虽实，然非照不得。内外相与，成其照功。”（《般若无知论》）当然，僧肇与竺道生对本体的内涵有不同的定义。这就导致了僧肇从“中道义”上说真俗不二，竺道生则在实相义上说诸法与实相“理无二致”。然而，他们那种依慧觉“通于内外”的认识论范式还是非常相近的。

上述内容说明，竺道生以“惟感是应”和“应照通本”为特点的认识论在当时并非孤立，也许还是代表着当时正在兴盛的一种中国佛学思潮。

三　不尽有为与不住无为

印度佛教传入中国之后，实修派与义理派都注意研究佛教修习之中修习者的心理过程。罗什的般若也好，慧远的禅修也好，乃至竺道生的“感应”与“顿悟”，都是从不同角度描述了宗教心理的发生、发展与结果。

作为宗教认识的过程和不同层次的结果，一切修习是“有为”的“俗谛”，最终所要实现的佛教境界是“无为”的“圣

谛”。如何分别对待“有为”与“无为”，如何处理两者之间的关系与联系，各家根据自己的理论体系采取了不同的方式。对此，竺道生主张“不尽有为”与“不住无为”的实践态度，与实相本体论中的认识论及方法论特点相一致。这种态度的前提条件是竺道生并非严格地区分所谓“有为”与“无为”。或者说，他认为就“成佛”这种最高境界而言，不必也不能有“有为”与“无为”之分。他说：“若有则有为，若无则无为。而佛既无此有，又不无有，何所是有为无为哉?”（《大正藏》38/411 中）这种观点与他认为“诸法实相”常恒不生不灭、非有为法非无为法的观点相一致。

澄观著《大方广佛华严经随疏演义钞》第三十八中有一段竺道生关于“诸法毕竟不生不灭是无常义”的论述，可以根据其中推论“常之为无常”的理论逻辑方式，体会到竺道生亦可能用同样的逻辑推论“无为之为有为”的结论。按一般认识，有生灭为“无常”而无生灭应为“常”。那么竺道生是如何而且为什么推论出“不生不灭是无常义”这种结论呢？澄观记载道：“生今释诸法毕竟不生不灭，是无常义。云无常者，以事灭验之。终苟有灭，始无然乎？始若果然，则生非定矣。生不定，生灭孰定哉？生灭既不定，真体复何所在哉?”（《大正藏》36/291 中）显然，在这里竺道生以“不生不灭”作为“无常”义，以非生非灭作为常恒之义。所谓“真体”即“诸法实相”，它是非生非灭的。非生非灭是一种定相。这种推论的逻辑是：将有生有灭与无生无灭同等对待，都视为不定相即无常相，而以非生非灭作为一种定相，即表示常恒之义。这种逻辑形式与罗什的中道理论形式十分相近。按这种逻辑方式看来，所谓佛（慧觉）的境界也应当是非

有为非无为的。采用这种逻辑形式，竺道生一方面讨论了众生“慧觉”的过程，另一方面讨论了菩萨“智度”的过程。

先说众生“慧觉”这方面。竺道生认为：“有为是无常尽灭之法也。无为则不尽矣。此土有苦是有为，彼土无苦是无为也。”那么，尽住于无苦的“无为”之地是否就是众生真正的慧解脱呢？不然。竺道生说：“若缚在欲尽有为住无为者，却是此土患苦之情，非彼土然也。然则寄还彼土，以明法实得，袪此缚矣。”（均见《大正藏》38/406上）他认为，有住于所谓“无为”之地实际上是另一种受缚，并非真正的慧觉解脱。“无为是表理之法，故无实功德利也。”（《大正藏》38/357下）“无为”应当指本来如此、不从因缘生的理体，含有一定的常住性。部派佛教的有部分别说“择灭、非择灭与虚空”三种无为，而阿含部只说“灭尽”这一种择灭无为。《大毗婆沙论》认为，错过了因缘就不能再生起，他们推崇“非择灭无为”（参见印顺《性空学探原》）。

但是，竺道生的“慧觉”解脱并非一种有住于无为的状态，而是以感作为因缘“惟感是应”的过程。因此，他在批评当时执著于泥洹“无为”的现象时说：“既观理得住便应缚尽泥洹。若必以泥洹为贵而必取之，即复为泥洹所缚。若不断烦恼即是入泥洹者，是则不见泥洹异于烦恼，则复无缚也。”（《大正藏》38/345中）他认为，只要当下“慧觉”或“惟感是应”就是慧解脱了。如果要刻意地去求著于“无为”的所谓“泥洹”，或竭力保全已经解脱烦恼的心，使之不再被客尘所复染。这种努力或炽着实际上已经又构成为一种新的烦恼。我们说，被烦恼所袭及努力脱离烦恼，这些都是“有为”。获得菩提脱离了烦恼则应当表现为一种无因缘关系的常恒存在，这就是通常被认为的“无为”，

如涅槃。

罗什曾说："有为法四相者（即指生、灭、住、异）是迦旃延弟子小意，非佛所说。众经大要有二，所谓有为法无为法。有为法有生有灭有住有异，无为法无生无灭无住无异。无常名先无后有，已有便无。常名则即如是之相。无常是有为法，常是无为法。"在罗什看来，诸法性空故不生不灭，当然是常是无为法。达到无为法的境界，就是空宗要实现的修习佛法宗旨。罗什也意识到所谓"有为、无为"的划定界线，并非就是有生灭或者无生灭。他说："虽有生灭而无老病众恼十事之患，故名无漏。无漏则体绝众为，故为无为。"（《注维摩诘经第四品》《大正藏》38/359下）按这样推论，则有生灭也是无为了。显然，罗什对"无为法"进行定义的根据是有生灭背后的性空本质，以及因为性空而体现的本体意义上的"无漏"与"无为"。因此，他在所译《摩河般若波罗蜜经》卷二中指出："慧眼菩萨不作是念；有法若有为，若无为；若世间，若出世间；若有漏，若无漏。是慧眼菩萨，亦无法不见，无法不闻，无法不知、不法不识。"（《大正藏》8/227中下）这种对待现象界与佛境界的态度，几乎转回到释迦牟尼以"十四无记"的形式暗示的那种"有为"、"无为"皆不足以取著之义。罗什对此并未进一步说明。

有为和无为均不可取著的思想，在《大智度论》中也有所反映。《大智度论》第二十六中说："若无相中取相，非是无相。学般若者，住有为有火烧，住无为无水沉。水火虽殊，灭身无异。若有无俱舍，中道不存，是谓住于无所住（指空性）矣。"（参见文才《肇论疏》《大正藏》45/218下）这是大乘空宗的有为无为观。显然，他们主张既不能住有为无为，又不可舍尽有为无为，

而应当在有为与无为之间取中道义，以表达两者是相通的。

所谓的“通”就是“不住”与“不尽”。如果按“二谛”理论及中道观的形式来讨论这个问题，竺道生的“不尽有为”与“不住无为”观点，实际上是将形而上的实相本体论与形而下的宗教修习进行贯通融合的一种努力，并竭力避免实相本体论变成一种玄远神秘的、不可实践的抽象义理。也可以说，这种主张体现出竺道生对罗什般若学中道思想的扬弃，是他的“惟感是应、通于内外”方法论在宗教实践上的具体运用。

现在，我们先从两个方面说明竺道生如何以“不尽有为”与“不住无为”去描述“菩萨行”的过程及其意义。

首先，“不尽有为”与“不住无为”反映了菩萨成道但又返人生死之境、救度众生的过程。竺道生说：“菩萨之行凡有二业，功德也智慧也。功德在始，智慧居终。不尽有为义在前故功德不尽之也。不住无为义在后故智慧不住之也。不尽有为是求理不舍生死之怀，以慈悲为本故始是之焉。”（《大正藏》38/496 中）“不住无为是穷理将入生死之际，以满愿为极故终明之焉”。（《大正藏》38/409 上）菩萨以“济度众生”为本愿，并不著住无为的佛地而是选择了重返生死界施行不尽有为之业。正如竺道生评论菩萨说：“以慈悲为怀者不得贪己乐也。欲满本愿者不得计己苦也。此取功德前句智慧后句，略举二端为备也矣。……必反人生死必能救众病。”（《大正藏》38/409 中）。这也是与众生以“成佛”为本愿的主要区别。

一般认为，大乘空宗所宣“菩萨道”中有“六度”（六波罗蜜）分阶。其中，布施、持戒、忍辱、精进、禅定是福田功德，表现为“有为”；智慧则是菩提果功德，表现为证入“无为”。竺

道生认为，前五度固然重要，但第六度是“菩萨道”的关键。菩萨证得菩提目的并非贪著无为极乐，而是要获得一种能够知诊众生病因、然后按病施药、施设不同方便法门的大智慧。如果从这个意义上说，菩萨所获智慧则又应当是有所得、有所用、有为的了。它区别于竺道生所推崇的那种众生无所得、无所用、非有为非无为的“慧觉”。竺道生说：“集法药者（指前五度）使备有诸法理也，不功德意矣。随授药者知其所主随病授也，为智慧也。”（《大正藏》38/409中）可见，菩萨行至第六度证得“诸法性空”之后，则不再向前修至佛地证得“诸法平等”的实相本体，而是返回生死之际重新向众生行法施、宣持戒、示忍辱、励精进、导四禅八定等，而且对每一度都不尽住。这就是“菩萨道”中的“不尽有为”和“不住无为”之义。显然，这是一种无始无终的循环即“不尽有为”与“不住无为”之间所存在的那种无尽往复，这也能充分表现出菩萨行僧众的宗教心理活动过程、状态或轨迹。

其次，从“通于内外”的角度上说，菩萨自身的觉悟（即“自度”）也是一种“内解”。它是一种个人内在心灵中的宗教感应与体验。菩萨回身度脱众生（即“度他”）而不先成佛又是一种“外济”之功。那么，只有以“不尽有为”与“不住无为”作为前提，才能保证此“内解”与“度他”这两者内外才相通。

如果说，菩萨“证空而著空”是一种偏见，那么反之，如果菩萨度众生之时仅仅引导众生有著于各种方便法门，比如入禅门只修不出、只止不观或偏修智慧、只观不止等等都将不能终于获得觉悟，所以也是一种偏见。以菩萨而言，悟空的同时不离各种假有，处有的同时应知性空，这才是引导众生修习要领。所以竺

道生说："不兼见不名智慧。不偏见者佛性体也。不偏则无不真。不可以不见为无常。"（《大正藏》37/544 中）

罗什对假有和性空的态度是"双非双遣"。他认为，既不即有又不即空，这才是极致的境界即所谓"中道"境界。因为罗什是以"诸法性空"来解释诸法实相这个佛教本体的。性空导致无所可住，所以应当既不即亦不著于空。罗什在《大乘大义章》中认为："尔时菩萨，受佛教已，自念本愿，还以大悲入于生死。是菩萨名之，不在涅槃，不在世间，无有定相，以种种方便，度脱从生。"（《大正藏》45/124 中）"为教化成就众生故，出于涅槃无为之法，还修有为福德，净佛国土，引导众生，是故不名为证也。"（《大正藏》45/142 中）与罗什不同的是，竺道生以佛性解释"诸法实相"这个佛教本体。所以，他以"佛性大我"及"涅槃四德"之常为依据，主张"双即"与兼见。他说："三种中道（空、假、中）但取兼见为佛性本，而中必能通故云道耳。今明三道取其能通，明真道有在也。"（《大正藏》37/544 中）

六朝时期解空第一的僧肇也在《涅槃无名论·动寂》第十五段末，从"空解脱门"是平等法门这一角度，论说了无为与有为两者平等，所以不能"了尽有为"而"入住于无为"。他说："是以贤劫称无舍之檀（指：施），成具美不为之为，禅典唱无缘之慈，思益演不知之知。圣旨幽玄，殊文同辩。岂可以有为便有为，无为便无为哉？菩萨住尽不尽，平等法门，不尽有为，不住无为，即其事也。"上述都说明了菩萨那种"不尽有为"与"不住无为"的大悲阐提之真实意义。竺道生在论述菩萨的基础上，更主张众生也应当"不住无为"，其意义和根据是什么？

竺道生主张众生成佛所达到的涅槃境界，并不是大乘性宗推

崇的“无余涅槃”，而是相似于法相宗那种断所知障而显真如的“无住处涅槃”。前面说过，竺道生致力提倡众生以“慧觉”成就佛道而并非成就为一位菩萨。众生先由菩萨引导修习六度，在修至第六度获得菩提正觉之后，却不是返回生死之际成为大悲阐提，而必须是更进一步顿入佛门涅槃境界。

前面讨论过竺道生主张实相本体论意义上的“世间即涅槃、烦恼即菩提”。他在分析众生觉悟过程时说道：“所以欲住无为者贪其乐耳。福德既具便自常乐，复何贪哉？所以欲尽有为者恶其苦耳，智慧苟备已有无苦，何苦有哉？（《大正藏》38/409 中）也就是说，所谓“实相涅槃”这种解脱境界实际上是以“常乐我净”为本现的。因为众生与涅槃境界均是“诸法实相”本体的体现。就本体论而言，众生本具“涅槃四德”，其开显与否全依所修福德是否圆满和智慧是否具足。一旦圆满具足众生则“慧觉”顿悟。这样的话，就不存在“有为”可以尽致或“无为”可以著住了。

所谓“涅槃四德”是“诸法实相”在众生慧觉之时的自然开显，而并非众生舍去生死烦恼之后所选择的另一种追求与执著。竺道生形容这种觉悟成佛的状态是：“无得为得，无证为证，故辩如是也。”这就是佛教所谓“如”、“真如”的本义。他接着针对“著空者”或“住无为者”批评道：“三乘（指声闻、辟支佛、菩萨）同以无得（指性空）为怀，故不知为何志也。若有得者（指著空者）则不得也。以不得（指性空不可得）为得，增上慢矣。”（括号内容为作者解读）（《大正藏》38/388 下）

罗什以“诸法性空”作为理论根据，他所说的“不尽有为”的“不尽”定义有其特别的用法。他是用“不尽”义推导出诸法

毕竟性空。在《注维摩诘经·入不二法门品》中罗什指出:“无常是空之初门，破法不尽名为不尽。若乃至一念不住则无有生。无有生则生尽。生尽则毕竟空。”(《大正藏》38/397下) 所谓“破法”是指破除诸法虚幻之相。破尽之前，念念不住，则心念无常，性空之识也不生。罗什认为，心念有生灭是有为法，所谓“破法”也是有为法。而性空意义上的“诸法实相”则是无为法，“此法无为不生不灭，故不可在心。不可在心故不名为修。以无漏故名为断(灭)。但以为证耳，此理真实，第一可信。若于是法贪欲修行，即是戏论。生法烦恼，是故应证而不应修。如热金丸虽好，正好眼见，不可手提。如是证涅槃已。”(《大正藏》45/142上) 言语之中，心念不住无为之义甚浓，这对竺道生的方法论形成，必定有不小的影响。

竺道生对众生心念与理本体无为法的关系是这样认识的:“无有烦恼出于感情耳，便应观察法理以遣之也。然始观之时见理未明。心不住理，要须念力然后得观也。念以不忘为用，故得存观而观焉。”(《大正藏》38/386下) 他认为，慧觉大顿悟之后可证涅槃，按说已是无为之法，但为使之不退仍须念力。但是，所谓“念力”又趋向于有为。所以竺道生认为，所谓涅槃解脱是“非有为非无为”的。这也许就是“不尽有为”与“不住无为”这种观点以及“内解为用”方论的另一种深层含义。

第五章　实相本体论的运用

我们说，竺道生的实相本体论之所以是一个比较成熟和完整的佛学思想体系，是因为他不仅提出了崭新的本体理论，而且以本体理论为依据，同时又建立了一系列可以指导宗教实践的“诸论”。其中，“法身无色”、“佛无净土”、“善不受报”比较突出，构成了竺道生以实相本体论为理论根据的佛教解脱论。对此当然值得深入讨论。

第一节　法身无色论

“法身无色”与“佛无净土”是两个相关的问题。前一问题着眼于宗教理论，后一问题着眼于宗教实践。“法身无色”是“佛无净土”的前提，可以分别讨论。

一　法身实相佛与色身化应佛

由“色身佛（即人佛）”向“法身佛”的演进，是原始（初期）佛教向部派佛教发展的重要特征之一。按教理而言，所谓的色身应为有漏身。释迦经历过有漏身至无漏身的阶段。《杂阿含经》卷二九解说了佛的有漏与无漏之间的关系。它认为，能成就佛菩提的“无学无漏法”形成了如来所有的无漏五聚（五蕴）身。如同《杂阿含经》所说以及罗什在《注维摩诘经·第四品》中所说的五分法身：戒身、定身、慧身，解脱身，解脱知见身。此“五分法身”也是“道谛”角度上的“法身”。所谓“泥洹”的过程，实际上是消灭有漏身而成就五分法身的过程（详见《大正藏》2/176下）。这与《增一阿含经》中所说的“释师出世寿极短，肉体虽逝法身在”（《大正藏》2/549下）是一致的。《阿毗达磨顺正理论》认为：“佛有漏无漏法皆是佛体。”（《大正藏》29/557上）《俱舍论》也认为，色身也是应归依的佛（见《大正藏》29/76下）。

部派佛教遵从释迦“以法为佛”的遗训，开始区分法身与色身。如《佛般泥洹经》中佛陀所说：“我已有经戒……案经戒奉行之。我亦在比丘僧中。”（《大正藏》1/160）这里说出了“法身存于众僧”的思想，但没有进一步说明法身有无色的问题。当时，对法身与色身的区别并没有严格的界限，只是色身多被喻为“应化之身”并作为如来法身的随缘方式。因此，人们能够理解这种方便示现是色相具有的。如后来的《妙法莲华经》所说：“微妙净法身具相三十二。”（《大正藏》9/35中）它反映了大众

部“如来身色无有边际”的基本思想。较早的《胜鬘经》也说：“如来妙色身，世间无与等……如来色无尽，智慧亦复然。”（《大正藏》11/673）它们主张如来法身的色相通过“应化之身色”而体现，所以这种色相是无漏的。它与四大五尘色法即五蕴和合世间诸色相的区别，在于它的庄严与圆满没有一丝坏损。《华严经》多处称之为“无边色相，圆满光明”等等。

从六朝大乘佛教起，依罗什介绍的印度佛教经典中所谓“法身”定义被广泛地接受。这种定义是：“法身有二种，一者法性常住如虚实，无有为无为等戏论。二者菩萨得六神通，又来作佛，中间所有之形，名为后法身。”（《大正藏》45/126 中）前者指佛真法身，后者指菩萨法身。

竺道生时期的佛教界偏重于提倡修习“菩萨道”。菩萨所成就的是所谓“菩萨法身”。因为菩萨为化度众生而心存“细微烦恼”，而且并不先入佛道，所以“菩萨法身”与“佛真法身”之间应当有所区别。特别是当时热衷于修“菩萨道”的士大夫阶层十分关注“菩萨法身”究竟有无所谓“尘色”（烦恼）这个问题。《维摩诘经》在当时十分流行并受推崇，就是因为它的一个重要思想特点是主张“菩萨法身有色”可以以利益作为因缘、可以思维烦恼等。当时，竺道生参加了注疏《维摩诘经》的工作，同时发表了“法身无色”的观点与逻辑推论，历史原因和背景也许如此。竺道生“法身无色论”也许是当时曾经有过的“菩萨法身有色”之论，目的在于提醒人们注意“菩萨法身”的不究竟性和非本体性，防止人们将“菩萨法身有色”的认识扩大并误解为“佛真法身有色”，以维护他那种“佛真法身”即实相本体的基本立场。

我们注意到，六朝时期以《大般涅槃经》等涅槃法华思想的传入为起点，“如来藏”思想开始被中土人士广泛接受。印顺先生的研究表明，“如来藏”法门主张“法身有色”（参见印顺《“如来藏”研究》），这对当时产生“法身有色论”也许有较大的影响。竺道生在“法身”是否“住色”这个问题上有自己的观点。“诸法实相”本体论与“如来藏”实体论构成了不同佛教理论体系，这是导致“法身无色论”与“法身有色论”的重要原因之一。

法身究竟有无“色”？这必须从所谓的“色”与“相”说起。

所谓“色”最早用以表示“有坏缺、有烦恼、有因缘生灭”等诸“有漏”之义。“有漏”是色身的主要特征。释迦在没有灭度之前已经成佛，但那时是所谓的“色身佛”而显示为有坏变的“实色身”。在灭度之后释迦“以法为身”又显示为“化度身”。正如《佛地经》论之七中所说的那样，佛曾经具有两种色身，一是“实色身”，一是“化色身”（详见《大正藏》26/291）。其中，“化色身”成为了后来菩萨法身及其大乘精神的原出处与雏形。这说明了小乘佛教中已经孕育了大乘佛教的基本精神。所以，不能认为大乘佛教是在与小乘佛教的对立中发展起来的。大乘佛教只是将重心放在“度他”，或者说提倡能够迎合更多的人不通过灭度但又能成就菩萨这种“维摩诘”式两全其美的宗教实践。从这个角度上说，“法身有色论”具有相当的社会基础。尤其在中国封建社会的文化背景下，当时的帝王如苻坚、萧衍等无不倾心于佛教，不仅出于政治统治的需要，而且也有个人精神寄托与宗教信仰的原因在内。然而，根本之处或者说能让他们接受外来佛教的心理基础之一，是当时的佛教偏向于提倡成就“菩萨法身”

而并非作佛。菩萨可以即世而生但成佛必然需要出世，这是最能吸引他们的地方。

那么，竺道生虽然在理论上论说了“世间即涅槃、烦恼即菩提”，但他又主张顿悟成佛实践中必须超越俗世凡尘。为此，竺道生必须更深度地揭示“菩萨法身有色论”在理论和实践上的非本体性和不究竟性，并提出“诸佛法身无色”这种他认为究竟的观点。这种努力产生了以下两个结果：

一、他的“法身无色论”与当时帝王统治阶级的宗教主张与利益相抵，与当时由士族为基础而形成的御用佛教僧侣界的主要思想倾向相悖。所以，这也是竺道生被摒出皇都及建康僧团的主要历史原因之一。

二、竺道生的涅槃思想以探究成佛的究竟了义为特点，强调“诸佛法身无色论”，不赞成推行“菩萨法身有色论”，一时不能被务实的中国文化与宗教阶层所接受，所以导致了涅槃思想及涅槃学派的昙花一现。比如，紧接其后的天台思想通过主张“一心具三千诸法”、“心色原本不二”，在方法论上以“心本体”置换了“实相本体”，从而使得出世离色的“成佛道”与即世即色的“菩萨道”有了理论上的进一步融合。

自六朝开始中国佛教大有以“菩萨道”代替“成佛道”的发展趋向。对此，慧远与罗什分别从不同的角度阐述了自己的观点，基本上是以区分“菩萨法身”与“佛真法身”为特点的。比如，在《大乘大义章·重问法身并答》中慧远认为，所谓“法身”是“法性之身”。在《佛影铭并序》中他发表了自己的观点：“法身之运物也，不物物而兆其端。”在“不物于物”方面佛与菩萨有明显的区别。那么如何修得佛真法身呢？慧远认为，应当“三

复无缘之慈，妙寻法身之应。”（见《弘明集》）他认为，佛真法身所真正体现的并不是现象界（即不物于物），而是现象界背后的本质。对于如何修得佛真法身，他主张神秘主义和自然主义的“冥合”与“妙寻”。现象之色不等于“佛真法身”这个本体。“佛真法身”处于深妙境界，不仅与市俗相对，也与“菩萨法身”的处境略有不同。

罗什认为：“佛法身、菩萨法身，同名而实异。”（《大正藏》45/125下）他也认为“菩萨法身”物于物，即如他说：“菩萨多是法身，然应感之形与物同迁。”（《大正藏》38/328中）这就与“佛真法身”有所区别：佛真法身不物于物，“佛身者，无方之应”，“以本愿业行因缘，自然施作佛事”（《大正藏》45/125下）。在回答慧远有关问题时，罗什认为“菩萨法身”并不究竟：若修“九住妙色”，可得佛变化之身即诸菩萨法身。但是，“真法身，十住菩萨亦不能见，唯佛佛眼乃能具见。又诸佛所见之佛，亦从众缘和合而生，虚妄非实，毕竟性空，同如法性。”（《大正藏》45/125中）“法身可以假名说，不可以取相求。”（《大正藏》45/127上）“如法相不可戏论，所得身亦不可戏论。”（《大正藏》45/130上）“佛有细微色，而细中求细极细者，想以为微尘浮。为破外道邪见及佛弟子邪说故，说微尘无决定相，但有假名。何以故，如五指和合，假名为拳，色等和合，假名微尘。”（《大正藏》45/137下）

仔细分析可知，罗什区分所谓“菩萨法身”与“佛真法身”的理论依据与慧远的“自然法性论”有所不同。他认为，就“佛真法身”而言则毕竟诸法性空。诸假名所表现的只是菩萨变化之身所现的法相，对此不可执之以求。他所说的“佛眼”并非指菩

萨在第六住所修得的“一切种智”这类智识，而更有竺道生那种“佛之法慧”的含义。菩萨虽得十住但仍不能见佛真法身，原因在于菩萨终未舍去度脱众生这种“极细微”的烦恼，菩萨所获的法身还不是无漏法身，所以并没有获得大慧。

如果揣测的话，慧远承认佛真法身具有真实性。因为他认为，佛真法身的“无缘之慈”（不需因缘的无量布施）与菩萨借助因缘实际布施的大悲大慈有一定的区别。佛真法身往往以“佛影”投射于人间。这种“佛影”也许就是指菩萨法身，它们呈现出有相有色的诸佛化身。但从实相本体论的角度而言，“佛影”所指的菩萨法身之“像”应当是一种“无根之色”，“色必有像，像必有色。若像而非色则是经表之奇言，如此则阿毗昙复而无用矣。”（《大正藏》18/131中）慧远肯定了阿毗昙思想中有关“佛灭度后留下无色法身、但此前由生到灭曾以‘八相成道’的菩萨行表现色相生身”的说法。罗什则以佛真法身毕竟“性空”为根据，说明其无相亦无色。以上慧远和罗什之说是当时两种主要“法身色论”内容。两人都说明了诸佛真法身无色。慧远同时说明了菩萨法身有相（象）有色。罗什仅以“真法身者，犹如日现。所化之身，若同日光”（《大正藏》18/125中）意喻菩萨法身及化身似乎有色，却未进一步说明白。

竺道生虽然吸收了慧远与罗什的思想特点，但主要还是根据自己的实相本体理论来论述“法身无色”的。他讨论的对象是佛真法身而非菩萨法身。这表现在以下两个方面：首先，从因中说果的角度来看，“法即佛性”、“色”是假有。所以，佛真法身是“性有”之身即法性之身，而且它虽然有相但无色无漏。其次，从逻辑上论证了色与佛之间的四种关系，以证明佛真法身无色。

如竺道生所说："以体法为佛，不可离法有佛也。若不离法有佛，佛是法也。然则佛亦法也。"他同时又说："亦以体法为众。"（《大正藏》38/398 中）这种"法即佛、众即佛"的观点，建立在实相本体论"诸法平等不二"的基础上。竺道生认为，所谓"色"是指现象界或所谓"众"；所谓"法"不仅是人们通常认为那种三界现象存在，更指佛性及其种种体现，或称"性有"。他指出："法者理实之名也。见十二缘始、见常无常为见法也。体法为佛，法即佛也。夫体法者冥合自然，一切诸佛莫不皆然。所以法为佛性也。"（《大正藏》38/549 上）

在论证了"法即佛性"这第一层关系之后，竺道生进一步论说了法与法性虽然不二，但两者关系表现为现象与本质的关系。他说："法性者法之本分也。"（《大正藏》38/346 下）所谓"本分"即指本体、根据等义。"夫缘有者是假有色。假有者非性有也。有（假有）即非性（性有）。此（指"性有"）乃是其（指"假有"）本分矣。"（括号内为作者注释）（《大正藏》38/346 下）这里的"假有"是指《大智度论》第十二和《三藏数法》第十三所说的"假名有"。如色、香、味、触"四事"的因缘和合假名为"酪"。此"酪"并非存在有"酪的自体"，它仅仅是指色、香、味、触的一种复合存在，是"四事"的因缘所生之法，所以是"假有"的名相。这如同前文举罗什所比喻的那种"五指和合，假名为拳"。也就是说，"假有"者将随因缘而有坏住。所谓"坏住"就是指"色"。"假有"只表示现象，这是一般意义上的"法"。所谓"性有"是"法性之有"，它表示现象背后的本质或本体，也就是竺道生那种"法即佛性"之义。竺道生认为，"假有"以"性有"为根据，这是一种相对主义的观点。这种认识与

罗什那种“假有”以“性空”为根据的绝对主义观点有所不同。

竺道生在上述理论基础上指出，人们通常所崇仰的佛陀“丈六金身”（如《佛说十二游经》所说）也是一种假有之身、有相无色之身，称之为“迹身”。吉藏《维摩经义疏》卷第二中记载着竺道生的有关言论：“普现色身以通达佛道为迹也。”“丈六为迹身。常住为法身。迹从法身出，故云是法身。”（《大正藏》38/935）很明显，竺道生不仅视现象为假、本体是真，而且具有“以本体代替或者抹杀现象”这种十分强烈的思想倾向。也许这就是“诸法平等不二”这种本体论思想的极端表现。比如他说：“法与法性，理一而名异，故言同也。性宜同故，以同言之也。诸法皆异，而法入之则一统众矣。以一统众，所以同法性者也。”（《大正藏》38/346下）这表现为以诸法实相这个本体之“一”统摄诸法现象，以致得到“现象皆是本体”这种一般性逻辑结论的理论特点。因为竺道生“以本体代替或者抹杀现象”这种理论特点，对诸法现象真实性的否定似乎比罗什就更具彻底性。他强调本体性的真实应当是惟一的，现象与本体不能同时真实。从这个意义上说，不仅现象即是本体，而且菩萨法身也应即是本体，从“本体无色”意义上论“法身无色”也就比较彻底了。应当看到，竺道生的“法身无色论”仅仅是一种极端的本体论思想，却并不是一种圆融的思想。所以联想起来，后来的天台家以其“圆融”思想取代竺道生的本体论涅槃思想而成为隋唐佛教的主流思想，则有相当的必然性了。

既然“法身佛”是本体性的真实存在，那么，按照竺道生的逻辑，它将通过“涵盖”的方式去否定“色身佛”。“色身佛”通常以所谓“菩萨法身即化应之身”来表现，对此竺道生说：“色

身是外应之有。出无暗慧，中而无阂。慧无色身也。”（《大正藏》38/405上）“诸佛色身虽复若干，而一一佛无不有之（指“佛性”），故无不等矣。若不余者便有所不尽，不得名为正遍觉人。”（《大正藏》38/405中）在上述前一句中竺道生认为，色身只是佛慧外应的需要。所谓“出”即解脱出离烦恼之义；所谓“暗”即指诸漏诸色及六人。本有佛慧于心中，这是众生从烦恼界解脱的根本原因。一旦大慧则色身尽无。在第二句中竺道生认为，虽然诸佛有不同的化应之身，但作为根据的“佛性大我”是惟一平等的，这才是了尽之义。佛性平等才是正遍之觉。根据这两点，具有“色身”特点的所谓“人佛”及菩萨法身就应当是不究竟的。所以，竺道生又说：“其色身佛者应现而有，无有实形即形不实，岂有寿哉？然则万形同致，古今为一。”（《大正藏》34/127上）“佛者竟无人佛也。若有人佛者，便应从四大起而有也。夫从四大起而有者是生死人也。佛不然矣。（如果）于应为有，佛无常也。”（《大正藏》38/410中）所谓“人佛”比如弥勒等往往通过菩萨法身那种“应化之身”来表现，它的特点是“应现而有”，所以并非是一种本体性的存在。这种“应现而有”的菩萨法身并非佛真法身，也不能认为它是一种人形色身的“佛”。不然的话，所谓“佛”就是无常又有色的了。

竺道生认为，所谓“色”主要是众生“六人”的一种“积惑”。其“法身无色论”对佛教修习的指导意义，在于引导众生“从六人积感而出”（《大正藏》38/410中）实现解脱。他指出：“悟夫法者，封惑永尽，仿佛亦除，绝妙三界之表，理冥无形之境。”（《大正藏》38/410中）竺道生自认为以上这种否定“人佛”的推论，比诸如罗什性空学等对“色身佛”的否定更具有理

论根据。所以他自信地说："向虽推无人相佛，正可表无实人佛耳。未足以明所以。"（《大正藏》38/410 中）上述表明了竺道生的基本主张：相对于"菩萨法身有色"而言，"佛真法身无色"。接着，就"佛真法身"而言竺道生又讨论了所谓"佛"与"色"之间的四种关系，从逻辑的角度反映了"法身无色论"的内容特点。

二　色不即是佛与色佛三关系

竺道生论证"法身无色"问题时，不仅注意了理论根据的彻底性，同时也在逻辑证明的圆满性与一致性方面作过一定的努力，尽管结果并不理想。在逻辑证明中，竺道生采用的是"假设与悖论"这种范式，即先提出可能的情况假设，再根据已知条件推论结果与假设相悖。这与所谓的"排除法"很相似。这样一来，"色"与"佛"的四种假设关系被排除之后，它们之间的真实关系虽没有直接说出，但也已经被明晰地暗示出来了。这充分表现了竺道生及当时佛学界习惯使用的那种"否定式肯定"的理论手法。

竺道生对"佛"与"色"之间关系的假设分成三类。第一类着眼于假设佛与色两者的内涵是相等的关系，这就是"色是佛"。第二类假设佛与色两者的外延是不相等的关系，这就是"色外有佛"。第三类假设佛与色的外延相等，但内涵不一定相等的关系，这就是前文所说的"色皆是佛"。

先看第三类情况。如前面文章从实相本体论角度，证明佛法身本体虽然有诸色现现象等多种体现，但本体终究统摄一切与现

象，一切现象无非是佛的反映。因此可得一切现象“皆”是佛的结论。这种“色”皆是“佛”的一般性结论，主要是从色与佛的外延相等这个角度去分析得到的。但是，外延的相等并非就是内涵的相等。从内涵上看，色有生灭坏住而佛“常乐我净”，这是截然不同的。所以并不能说“色即是佛”。如果“色即是佛”，那么色与佛就没有本质上的区分了。为说明这一点，罗什翻译了《摩诃般若波罗蜜大明咒经》。僧肇也曾经论证过“色即是空，空即是色”，僧肇认为：“经曰：色不异空，空不异色。色即是空，空即是色。若如来旨观色空时，应一心见色，一心见空。一心见色则唯色非空。一心见空则唯空非色，然则色空两陈，莫定其本。”（《大正藏》45/156 下）他认为，执空或执色均为边见，仅仅是不见中道性的一种“真空但假名”存在。僧肇所理解的空宗思想中，色与空均以“非真不实”为本质或内涵，所以两者之间的内涵关系是相“即”一致的，或者说色就是空，空就是色。

然而，竺道生认为，“诸法实相”有“四德八相”，并非假有性空那种中道义的非真非实。所以，虽然佛本体可以含摄一切诸色现象，这只说明两者外延上的相等，却并不能认为内涵亦相等。所谓“法身无色”就是从内涵的角度论证的。竺道生通过两者外延相等而且提出法身统摄诸色，用意无非是彻底地否定诸法现象的真实性，同时希望自己在理论上更胜罗什等空宗理论一筹。

除上述第三种假设外，竺道生论述色与佛的关系还有以下几种方式：一、证明色佛在内涵上不相等，所以“色即是佛”不能成立。二、证明色与佛在外延上不相等，所以“佛在色中”、“色在佛中”与“佛属佛”这三种假设情况都不可能成立。下面对此

展开论述。

竺道生说："人佛者，五阴合成耳。若有，便应色即是佛。……若色即是佛，不应待四也。"（《大正藏》38/410中）如果按这句话反过来推论，则色随地、水、火、风这"四大"而有生灭异住，是"待四"的。如前所说，色是假有而非性有，所以色不即是佛。色不即是佛，所以就没有由五阴合成的所谓"人佛"。这是在内涵上区分色与佛的不同。

如果就色与佛的处延而论，又有以下几种情况。如竺道生说："若色不即是佛，便应色外有佛。"这里的"色不即是佛"并非上面所说的色为假有而佛为性有这种内涵上本质的不同。竺道生在此变换了自己的角度，意指"色的外延不等于佛的外延"，并称之为"色外有佛"。这种情况又有三种假设。竺道生说："色外有佛又有三种：佛在色中，色在佛中，色属佛也。"（《大正藏》38/410中）其中，第一种表示色的外延大于并涵盖了佛的外延。第二种表示佛的外延在于并涵盖了色的外延。第三种表示佛的外延大于色的外延而且两者相交。前两种情况中，佛的外延与色的外延并不相交。

对于以上三种假设，竺道生一一地进行了证伪。对于第一种假设他说："若色中有佛，佛无常矣。"然而，佛为恒常，所以色中无佛。对于第二种假设他说："若佛中有色，佛有分矣。"然而，佛法身作为本体性的存在则是"无分"的，所以佛中无色。对于第三种假设他说："若色属佛，色可不变矣。"然而，色有生灭异住，所以色不属于佛。显然竺道生用以证明"色外无佛"的逻辑方法与现代逻辑方法有所不同，而且也显得十分勉强与混乱。他的根据仍然是色与佛在本质上的区别。所以，他企图在逻

辑关系上证伪，但结果表现为形式是逻辑的，根据却依本质或内涵及其特性的区别。在逻辑推论上的不成功，这是竺道生运用逻辑方法的一个遗憾。与之相比，竺道生善于用譬喻的方式说明佛法身与色的关系，而且颇具特色。

如前所说，竺道生认为，所谓“色”是众生对佛性发生不同感应而显现出的不同影像。如果将“日”（太阳）比喻作佛法身，将众生比作盛水之器，将诸法色相比作日照之影，将众生的感应比作器中之水。那么，佛法身、诸法色相、众生及其感应四者之间的关系如下。如竺道生说：“譬日之丽天而影在众器。万器万影皆是器之所取，岂为日乎？器若无水则不现矣。非日不欲现，器不致故自绝耳。然而丈六与八尺皆是众生心水佛也。佛无常形，岂有二哉？以前众患，皆由有（色）身，故令乐佛（色）身也。然佛道迹交在有，虽复精粗之殊，至于无常不应有异。而今乐之宜明其意。既云即是法身，非徒使知，无有身患，乃所以用断一切众生病矣。”（《大正藏》38/343上）文字虽长，但几层意思是十分清楚的：

其一，日照成影，必须假于因缘水器。这与竺道生那种“惟感是应”去认识实相本体（佛性，佛法身）的方法论特点是一致的。那么，所谓“诸色”并非实相本体所本有，因为法身是本然无色的。所谓“色”只是众生感应而生成，非真非实。

其二，所谓“丈六佛真法身”也好、“八尺菩萨法身”也好，都不过如同众生心水之中发生的佛影。他认为，这种在色相上区分佛真法身与菩萨法身的方法是不适当的。这也是不少修习者执之以为病患的直接原因。他承认佛与菩萨在法身性质上存在“精”与“粗”的分殊，但在都无常定色相（形）方面却是一致

的。

其三，指出不应执于“法身有色”这种偏见。

“法身无色”与“佛无净土”是一个问题的两个方面。这个问题是指所谓实相本体论的宗教实践意义。如前所说，法身无色论着重解决形而上的本体理论问题。本体性存在的佛真法身并无色相可供修习者着想。这种理论导向将直接与六朝时期盛行的净土仰信及其相应的宗教修习发生矛盾。也许，竺道生曾经所著的《佛无净土论》就是针对佛教修习中的庸俗化倾向有感而发的。所以，在讨论过“法身无色”之后，有必要再分析一下竺道生是如何论说“佛无净土”的。

第二节　佛无净土论

六朝时期，中国佛教中发生三种倾向，一是以罗什性空学和慧远法性论为代表向佛学义理化的发展。二是当时的佛教向庸俗化方向的发展。其表现为两种形式，即以道安弥勒净土和慧远弥陀净土为代表的两种信仰及其以实修为特点的禅修方式。三是当时在士大夫阶层中流行着崇拜“维摩诘”成就即世菩萨的“真与俗、净与染不二”方便法门。

竺道生的“法身无色论”，从理论深度对士大夫阶层“即色成佛”那种“法身有色”倾向予以了批评。同时，他又以“佛无净土论”对以实修三昧而观念执著所谓“诸佛净土”的“易行道”，即忽视“诸法实相”本体意义的净土信仰予以了一定的修正。这种修正，不仅基于竺道生早年在庐山熟悉慧远莲宗思想以

及随师竺法汰听悉道安禅法时所产生的不解之惑，而且经过自己实相本体论的形成、发展与成熟三个时期中的深思熟虑。而且，其晚年又重入庐山住东林，能够在宗教实践中以实相本体理论修正净土信仰。

竺道生的《佛无净土论》思想特点，涉及当时的净土信仰情况、他发表《佛无净土论》的初衷和目的，以及与实相本体思想体系之间的关系。在这基础上，竺道生进一步提出了他的“净土观”与宗教修习方式。

一　诸净土信仰与诸佛彼世界

佛教信仰的最大特点是以佛为本。它的解脱方式主要表现为出离俗世而达到所谓的佛教最高境界。对于佛教境界的理解，如前几个章节所介绍的，各种思想流派有着自己独特的理解形式以及与之相应通向最高境界的修习方式。

六朝时期从道安开始，所谓“弥勒净土”信仰流行于北方。至慧远一代又崇拜阿弥陀佛，庐山莲宗信仰“弥陀净土”，此风随即在中土南方盛行。下面首先让我们大致分析一下净土信仰的特点。

所谓“净土”，梵语是 Ksletra，一般通译为“刹土，净刹”。引申为“圆满的地方”或法身存在之处。然而，所谓“净土”在印度佛教和中国佛教中的含义究竟是什么，这是讨论诸佛有无净土问题的前提。据印顺先生研究，印度佛教上座部中的一切有部(即犊子部与分别说部）是反对心性本净的（详见印顺《初期大乘佛教之起源与开展》第 362、363 页)。此心不净，则必然另有

清净佛土。按《异部宗轮论》等记述，上座部与大众系的主要分歧，除了哲学思想方面关于“法”、“我”是真假有无，“心性”之净与不净等问题的争论，在宗教理想方面还有关于佛、菩萨和阿罗汉的争论。以上争论的直接表现之一是上座部认为释迦佛是人不是神。他虽有超人的神通，其肉体是有限的、寿命有边际。他的伟大在于理想的崇高、智慧的深湛、精神的纯洁。上座部认为佛是此岸性的，所以所能修正的最高果位是阿罗汉果，它断尽一切烦恼，不再轮回于生死，它的解脱等同于佛。化地部认为“佛在僧数”，主张供养僧人以实践慈悲心怀。法藏部主张以法施获得的佛果将大于物施。然而，大众系提出了“超人间佛陀”、“超自然佛陀”乃至存在有彼岸性的佛国净土。佛的平生及其形象被神化了。这些描述都被记载于《本生经》中的五百四十七个本生故事中。

可见，上座部与大众部都反对所谓“心性本净”。相比之下，上座部的净土是至阿罗汉果为止。大众部及其延续发展起来的大乘部，在存在彼岸性佛国净土认识的前提下，提倡成佛的两种圆满即所谓“法身圆满”与“净土圆满”。如前所说，所谓“法身圆满”表现为“实相境界”与“法身无色”，是一种作为佛教理论中“体”的圆满。所谓“净土圆满”表现为下面要讨论的“佛的净土”有无的问题，是一种作为佛教理论中“用”的圆满。从这一点看，在佛教理论中“法身”并非直接等于“净土”。也许，竺道生分别写出《法身无色论》与《佛无净土论》，原因之一如此。

中国流行的净土理论属于大乘系。大众部的净土理论将“净土”分成所谓“三乘共土”。后汉时期（公元208年），在北方中

亚沙门支娄迦谶传译过宣扬依报与正报的《般舟三昧经》和《佛说无量寿清净平等觉经》。稍后曹魏时期，在南方由康僧铠及东吴支谦分别译出别本《佛说无量寿经》和《佛说阿弥陀三耶三萨楼佛檀过度人道经》。东晋时期，北方引入的《弥勒上生经》、《弥勒下生经》和犊子部的《正法念处经》，经过一代佛教大师道安的推崇，其中所谓的“兜率净土”特点得到了广泛的弘扬和接受。南方支道林依《无量寿经》撰写了《阿弥陀像赞》，以玄接佛，为众多居士所引颂。这就是罗什入关以前中国佛教界中，北方以“兜率净土”与安世高所译禅法相结合形成“弥勒信仰”、南方以“无量佛”理想世界与中国玄学精神相结合形成“弥陀信仰”这样一种大的基本格局。虽然罗什入关以后般若精神与内容有所更新，而且引入了《维摩诘经》中所谓的“净染不二”思想，这种大的基本格局仍然持续到隋代。这是竺道生抒发《佛无净土论》的历史背景。

如果进一步细分，中国当时所推崇的净土思想，并非大众部所传的所谓“三乘共土”。“三乘共土”的基本特点是三乘共仰“兜率净土”。他们认为佛在成佛以前所修得的最后法身是人间菩萨，虽然升住“兜率天”但并未最终成就佛真法身，为的是能够重返人间教化众生。释迦佛如此，将来的弥勒佛也将如此。弥勒作菩萨之前名为“阿夷多”，曾受记于释迦佛即接受释迦牟尼的指点与认证和预言，留住于三界之中欲界“六大天宫”之一的兜率天说法解惑。道安对此十分崇拜，据记载曾写下专著《往生论》（又名《净土论》）。道安以一代名匠心怀，不趋作佛，不求来生之福，志向在于成为大悲菩萨，留在世间为众僧解惑。道安的弟子僧睿在《毗摩罗诘提经义疏序》中写道：“此土（指“兜

率净土”）先出诸经，于识神性空，明言处少，存神之文，其处甚多。……生匠（指道安）所以辍章遐慨，思决言弥勒，良在此也。”（见《出三藏记集》卷八）可以引此为证。由此可见，所谓“弥勒信仰”实际上是一种“法身信仰”即“体法为佛”。这与南方慧远所倡导的“弥陀信仰”有所不同。弥陀信仰实际上是一种“化身信仰”。就此看来，中国净土也是一种“三乘不共土”。也就是说，当时道安集团在小范围（据记载只有十二人）内所信仰的是弥勒在兜率天中以菩萨与佛双重法身所现的“净土”。而慧远集团在庐山大范围（据记载莲社一百三十二人及后来众多僧徒和居士）内所信仰的是西方诸佛世界中应身与化身所现的“净土”。另外还有民间流传的东方药师佛净土信印，它的特点是与中国传统的神仙思想结合将佛神化，将如来佛比为药师，具十二大愿专医众生诸病为之消灾延寿，拔现世众生出“火宅”。这种信仰主要集中在南北方交界地区，比如当时的建康等地的教内与民间。另外密宗亦出现过“香跋拉净土”等。所以说，“三乘不共”是中国净土信仰的一大特点。

所谓“弥勒”，梵文为 Maitreya，汉语称为“慈”。修因时以慈心利他为出发点。弥勒上生时入住于“兜率净土”，但下生时呈现的净土却在人间，如同道安崇尚的那种“轮王治世”的景象，才是所谓的“弥勒净土”。它代表着在五浊恶世中去一个理想的此岸性由菩萨所造的净土、通过“禅修”去达到的“心净”这样的宗教理想。这种“人间净土”的思想与《阿含经》的相关思想基本吻合。因此，这里出现了一个现象：弥勒信仰中既出现了此岸性的“心净”菩萨净土，又出现了非此岸性但又不是彼岸性的所谓“兜率净土”。所谓“兜率净土”即所谓“兜率天”，义

指“妙足”，是欲界诸天之一。此处的天人虽具有五欲但皆知足。“兜率净土”是菩萨最后身的住处，显然说明它并非等同于三界之外的“成佛境界”。崇拜弥勒的道安之流效仿弥勒“慈”行，虽然引导人们出离此岸染土，但向往的仍然是非彼岸性的兜率净土。所以，道安等人那种菩萨行的宗教志向与众生成佛解脱的宗教理想有所区分。弥勒信仰者视众生俗世为一种黑暗与火宅，视弥勒境界为光明清净如同“明月”。弥勒的兜率天宫，其原始意义是由黑暗中的月亮与月光所引申的。《弥勒大成佛经》赞弥勒为：“光明大三昧，无比功德人。南无（大）满月……一切智人。”《弥勒菩萨所问经》以“遍照明三昧，普光明三昧，普遍照明三昧，宝月三昧，月灯三昧”等比喻弥勒所现的“法身净土”。竺法护也译《月光童子经》加以赞崇。所以，弥勒信仰从菩萨法身之体的角度是说“净土如明月”、弥勒之慈如同明月之光，是一种体之用。弥勒净土思想“以体说用”、以体为主。但是，它仅说菩萨有净土，却不明确说三界之外诸佛世界有无净土。

那么，竺道生是否认为他的师祖所崇拜的“弥勒有净土”并不正确呢？不是。竺道生指出的是，“佛无净土”并非指弥勒菩萨法身无净土。弥勒未成佛，所以竺道生“佛无净土论”所针对的应当主要是与他同时期流行的慧远“弥陀净土”思想及其“念法禅”的修习方式。

之所以说所谓“阿弥陀净土”是一种“化身净土”，是因为弥陀信仰的经典与倡导者向众生展示了一幅以般若智慧所通达的弥陀安乐园，它是一种纯粹彼岸性的佛教精神境界。它由东晋支遁最早作《逍遥园》和《阿弥陀佛赞》而始兴。在梵语中“阿”(a) 字义为“无”、“弥陀”（mita）字义为“量”。“阿弥陀”字

原出于印度教中的太阳神“弥陀罗”，后来演义为“阿弥多度”(无量光)。阿弥陀佛的喻义与弥勒佛那种“月亮的光明”有所不同，它譬喻着太阳的光明。据印顺在《神与净土》中研究，它受到印度婆罗门教中“太阳崇拜”的较大影响。《无量寿佛经》中就写道：“礼敬阿弥陀佛，应当向日落处。”《阿弥陀三耶三佛萨楼佛檀过度人道经》卷下写道：“当日所没处，为弥陀佛作礼。”月亮是此岸（地球）的一个部分，而太阳则全然是一个地球之外的彼岸。自公元402年罗什入关传进罽宾一带的念佛禅法以及中亚地区那种以性空实相为主的念佛三昧，后来集中反映在《维摩诘经·佛国品》中，所主张的就是上述这种“太阳崇拜”性质的净土信仰。庐山慧山随后作《念佛三昧诗集序》即述此义。

按罗什说：“佛言自利已办，但为教化众生，（而示现）净土佛国，具足诸神通力威德故。以此因缘，可知身分虽尽（已成佛真法身），常以化身度脱众生。”（《大正藏》45/123下）所谓的“弥陀净土”实际上是一种“化土”，并非是弥勒净土那种“极土”、“法性土”。“弥陀佛”作为“应身”，与释迦佛一样具三十二相八十种随形好，而且是无量佛中的最上佛。它示现着诸佛世界的精神境界，以此作为信徒们死后的往生之处。“弥陀净土”的圣人均由“莲华化生”而出。因此，庐山慧远莲宗一系的弥陀信仰在理论延承上与印度佛教大众系尤其犊子部提出的“超人间佛陀”或“超自然佛陀”的观点基本一致。阿弥陀佛具称有十三种名号四十八大愿。以阿弥陀佛为教主，又以观世音菩萨和大势至菩萨辅教，这就构成了一个理想的彼岸弥陀净土世界。因此在宗教实践中，慧远“弥陀佛有净土”的思想及其禅观念佛就产生了一个竺道生并不同意的倾向或导向，它使众生对彼岸弥陀净土

产生执著和追求，这集中反映于所谓的“念佛三昧”。虽然，它比药师佛净土信仰中那种极方便道及其“持名念佛”的仪式略显神圣、庄严和神秘，但是，它最终对佛教实践及佛教本意的损害，则表现为对以“无住”为特点的慧觉解脱形成真正背离。

竺道生的实相本体论已经表明，所谓佛的境界应当是一种无所执著的佛慧、法慧解脱。慧远禅观所修得的是所谓“三昧”即“六度”中的一切智识，以此识别“净土”的存在。这是竺道生不赞同的。罗什似乎也在这一点上与慧远有过分歧。他们之间的分歧主要表现在两方面：一、罗什认为，诸佛境界以性空为了义，不可执著追求。所以主张以所谓“无相、无念、无住”三解脱为修习法门。二、罗什认为，大乘念佛三昧另有含义。“菩萨道”的禅观目的在于现见三世十方佛，而并不局限于慧远倡导的仅有一个阿弥陀佛净土、仅见一座阿弥陀佛身的声闻修法。如《大智度论》卷七中说：“念佛三昧有二种，一者声闻法中，于一佛身，心眼见满十方。二者菩萨道，于无量佛土中，念三世十方佛。”但是，罗什虽然主张以见证“诸法性空”为目的的“实相念佛”（见《大智度论》卷十八），但却又说阿弥陀佛净土是一个“有相”的解脱境界。这又相似于慧远信仰的那种通过“观想念佛”而达到的有相非空理想境界。罗什曾经说道：“见佛三昧有三种：一者菩萨或得无眼耳，或飞到十方佛所，见佛难问断结疑网。”这是指道安禅观及弥勒释惑一类。又“二者虽无神通，常修念阿弥陀佛等现在诸佛，心往一处即得一佛，请问诸疑。”这是指慧远净土。罗什推崇的是更上乘的“三昧法门”：“三者学习念佛，或以离欲或未离欲或见佛缘，或见过去未来现在诸佛。”而且，“明阿弥陀佛身相具足，是如来之至言。”（均见《大正藏》

45/124 中、下）由此看来，罗什与慧远都认为“念佛三昧”不仅是一种神通与奥妙法门，而且是实有的境界。

慧远的“念佛三昧”推崇“法性自然”，似乎背离了实相本体思想。这一点不能被竺道生所接受。慧远明确地认为：“（佛境）若真兹外应，有得以梦为喻。神通之会，自非实相，则有往来。往则是经有之谈，非三昧意，复何以为通？”以此义反对《般舟三昧经》中那种以梦境譬喻“三昧”的说法，从而执说佛之净土并非如同梦境不实，而是实有。这一点竺道生自然是不同意的。因此，我们可以从三个方面来考察竺道生关于“佛无净土”的观点。其一是，所谓“佛的境界”究竟是什么？即有无净土存在或净土的意义有何别解。其二是如何通达“佛的境界”，即竺道生主张的修习法门。其三是竺道生论“佛无净土”的宗教实践意义是什么？

二　净土唯理想与实相唯境界

如前文所述，竺道生认为“佛的境界”是对“诸法实相”的“慧觉顿悟”。在这个理论基点上，竺道生论“佛无净土”颇具特色。

“佛无净土论”的第一个特点是对于以弥勒“受记”为根据所建立的弥勒净土，竺道生颇不以为然。他充分利用了当时流行的《维摩诘经》中有关的记述进行论证。他说：“弥勒向说行意。以受记引之耳，不为说受记也。而彼生著情，便贪记以存行，斯则复是见菩提可得也。是以维摩诘即推弥勒受记为无，以何其说行之义，遣彼著也。然后更释其见菩萨心焉。夫受记者要以四事

合成一。一一推之皆无也。四事者，一以人受记为主，二以体如为本，三无无量生，四在一生中得佛。要应先推一生也。一生者举八万岁，是生惟一念现在，余皆过去未来。”（《大正藏》38/361上）上述说明，竺道生认为，弥勒不可能曾经受记于释迦佛。依维摩诘所说，所谓“弥勒受记”将于未来必定成佛的结论是人们“著情”而产生的贪念，其用意是借以获得信任并听说解惑终见菩提。而且，弥勒并未经历过所谓“四事”，这构成了下面“弥勒不成佛”的四个理由。

第一条理由是：据《增一阿含经》卷十九记载，弥勒是释迦佛身边受法的菩萨，向释迦佛请示的也只是菩萨所必须修行的所谓“六度”等具体方法。很显然，菩萨已经成圣却是永不成佛的大悲阐提。所谓“成佛”应当不对菩萨而言，只对“非阐提”之人而言。这一点是从理上说，弥勒不应受记为未来佛。

第二条理由是：弥勒的上生与下生以“济度慈怀”为本，并非以“体如证诸法实相”为本。既然不欲“体如”则无“成佛”义可言。无成佛之义，何须受记成佛？

第三条理由是：所谓“无无量生”之义是竺道生对成佛之义特殊而独到的理解。他认为所谓“成佛”是指脱离来世的生死轮回而进入一种不生不灭、非生非灭的涅槃境界。这时，佛的真实存在状态就是所谓“诸法实相”本体状态。这种状态首先是不能用“生”来描述的，更谈不上什么“无无量生”了。

第四条理由是，所谓“成佛”即指烦恼现世中的众生慧觉大顿悟“诸法实相”本体的那一时刻，不仅是此岸性的，而且是当下性“惟感是应”的，并非“一生中得佛”。

如前所述，所谓“菩提”仅仅表现为见证“诸法性空无相”

这种浅义，仅得菩萨相（如弥勒菩萨）并非慧觉到“诸法实相”本体真实这层深义。所以，竺道生又说：“菩提既是无相、理极之慧。言得之者得即是菩萨相也。果是其相则非实（实相）矣。得苟非实，一切众生亦是此之得理也。所以然者，菩提本无不周，众生即是其相故也。故受记言得菩提者悬指之耳。今云弥勒得者就语之也。即就得时而无得相，岂悬指有得乎所指？苟已验无为指理自冥也。”（《大正藏》38/362下）他认为，虽然弥勒同时具有菩萨位格（法身）与佛位格（法身），但弥勒所示现的所谓弥勒净土，仅为菩萨之相，是一种“悬指”，即“应化”之相，并非佛格意义上的“诸法实相”。应化之相是无所可得的。所以，弥勒净土为“悬指”而不实。若以佛格验之，弥勒净土的“有为”与诸佛境界“无为”义相违，所以，必“自冥”而不存在。

《中阿含经》卷十三中《说本经》载有释迦佛对弟子说：“未来久远人寿八万岁时，当有佛名称弥勒如来。”并授予在座的弥勒以“金缕织成衣”。这实际上还是原始佛教乃至小乘佛教最终成就“色身佛”意义上的“成佛”。如果在中国继续坚持弥勒净土信仰中的这种“小乘义”显然不合适。竺道生曾经指出：“一生举八万岁”，主张“唯一念现在”，慧觉并非“未来久远时”泥洹，这也是他对弥勒未来世的一种新解。这样一来，竺道生根据“四事一一推之皆无”，从根本上否定了弥勒可以成为未来佛。那么，必然弥勒信仰更无所谓“净土”而言了。

“佛无净土论”的第二个特点是，在排除了弥勒佛有净土论的可能性之后，竺道生将主要精力放在了论证“弥陀净土”存在的不可能性或不适当性上面。

前文说过，竺道生提倡的解脱论是一种宗教“境界论”。而

慧远以“弥陀净土”信仰为基础的解脱论则是一种宗教“理想论”。主要区别在于：所谓“境界”表现为无形的、内在的、自觉的、无量的和本体性的精神升化；所谓“理想”则表现为有形的、外在的、启觉的、有限的和实体性的炽著追求。实现“境界”必须“得意忘相”，实现“理想”则必然“取著于相”。所谓“往生净土”是以所谓诸佛所在的庄严净土为理想的。但是竺道生认为：“相好严身非其净也。金锵马麦亦非秽也。”（《大正藏》38/411 中）他认为，所谓“净”应当指“诸法实相”那种本然的“如如”状态，并非指阿弥陀佛那种“相好身严”。

慧远等人“观想念佛”是以观想净土中诸佛庄严相作为“易行道”的。竺道生对此不以为然。他认为：“理（指“诸法实相”）常皎然若此，而众生（指“净土信仰者”）乖之弥劫。菩萨既已悟之能不示诸，此假为观意设念非实念也。”（括号内为作者的解读）（《大正藏》38/384 中）竺道生认为，净土信仰的“观想念佛”仅表现诸佛身相却未见实相理本体，所以不是“实念”。所谓“实念”就是前面所说的那种“惟感是应”方式的慧觉，表现为立足于当下此岸应显实相这种“忘相而得意”。菩萨不应当必对彼岸性的理想净土存有观念。他说：“菩萨既入此门（作者解：义指解脱门），便知佛土本是就应之义。好恶在彼，于我岂有异哉？所贵唯应，但叹应生之为奇也。”（《大正藏》38/405 上）

由此，竺道生站在境界论的角度阐明了所谓“佛土”是此岸性的“就应”之义。他认为，诸佛所显现的所谓“净土”并非是“法性之土”，而只是“应土”或“化土”。他说：“若化众生似复在此在彼也。在此在彼者应化之迹耳，非实尔也。”“虽云不在此

不在彼，或复可以此彼之迹化之矣。此彼是众生所取，非佛也。”（《大正藏》38/411 上）诸佛真法身对众生无所谓“好”与“恶”。所谓“恶此秽土”而“好彼净土”都是智识分别的结果。若站在实相本体论的角度看，彼此无异，净秽无异。他又对以智识“净土”提出了异议。他说：“法身无相（作者解：指色相）故，非智识之所及。”“（作者加：净土）既不在此彼，又不以此彼，岂可以智知识，识方其耳哉。”（《大正藏》38/411 上）这就是竺道生“佛无净土论”所表现的宗教境界论的实质性内容！

慧远的阿弥陀佛国净土是一种与此岸苦难现实世界相对立的理想乐园。竺道生实相本体论的基本思想之一，就是“烦恼即菩提”、“世间即涅槃”，如前已述。“诸法实相”所显现的最终解脱境界应当是非此非彼的。竺道生认为，弥陀净土信仰“欲还彼土，迹在舍此之（至）彼，是自济之怀，于菩萨（道）为缚矣。若（如此的）解脱之者是其法也”（《大正藏》38/406 上）。这种对修成“菩萨道”的“智识”进行否定，同时推崇“成佛道”的“慧觉”，才是了义的无缚解脱。无分别则无所束缚。在竺道生看来，弥陀佛国净土信仰的理论与实践表现为“舍此至彼”的那种所谓“自济之怀”，充其量不过是一种自我的心理调适而已，并非了义。那么，竺道生认为的“彼岸”是什么呢？竺道生认为：“师邪见则入诸邪见矣。到于彼岸本由正见。入邪见者则不到也。顺在解邪，见理为入也。既入其理即为彼岸，无复彼岸可到也。”（《大正藏》38/351 上）在句中，慧觉“诸法实相”理本体就是到达了所谓的彼岸，并非有另一个与现实世界相对立的彼岸净土存在，此义十分明确。竺道生认为，“佛有净土”的见解并非正见。

因此竺道生进一步认为，执“佛有净土”观点及其宗教修习方式的人一味追求的永生之乐，仅仅是一种“小乐”并非涅槃“四德”意义上“不生不灭”的“大乐”。他说：“说法本意欲引使贵法（实相）除非法也。彼（指净土信仰者）既贵之，便封著而乐小。乐小者长欲离病，然违其大本（指不见“诸法实相”）。封著者则乖于法理。乖违诚出彼情（指源于弥陀信仰）而说法者可致暗根之嫌，又有不如法说之迹。白衣（尤指居士）非取道之操，幸可不说舍俗之理，以份其本也。”（括号内为作者的释读）（《大正藏》38/345下）在句中，他批评执著净土为小乐者违本乖理，最后对白衣居士略加赞誉，认为他们虽然不如净土信仰者那样的操习理想禅念，但至少还没有采取“舍此求彼、舍俗求真”这种“有分别”与“有执著”的法门。

所谓“无所分别”正是实相本体论最终所现宗教境界的主要特征。竺道生认为：“居士以贪著为怀。”他告诫道：“不可使见法可贵以移其著也。故云为白衣居士说法，不当如仁者（作者解：暗指慧远莲宗领袖）之所说也。”（《大正藏》38/345下）竺道生对慧远的这种评论直接是以自己的实相本体论作为根本依据的。

“佛无净土论”的第三个特点是，从隋代净土宗大师净影寺慧远法师的评论来看，竺道生认为“虽诸佛无土但众生有土”。这与罗什认为“诸佛有土但众生无土”的观点截然相反。这也说明了两人在净土观上所依的理论根据存在较大的区别。

隋代净影寺慧远法师所著《大乘义章》卷第十九曾记述道（以下有关引文均见《大正藏》44/837上、中）：“次第五门，明其凡圣有无之义，昔来诸家所说务异。如生公说，佛无色身亦无

净土，但为化物，应现住于众生土中。如是说者，众生有土，诸佛无土。”可见，竺道生所说的“众生有土”是指“应土”或“化土”，而“诸佛无土”指“法性净土”。隋慧远又说：“什公所异，诸佛有土（指法性净土）众生全无（指无“应土”），但佛随化现土不同。故维摩经注第一云，为化众生故，现此土为不净耳。”（括号内为作者的解读）隋慧远认为，罗什的“净”是指般若学的“性空”并非涅槃学的“四德”真实不空。所以，现世众生此土不净即是不空，目的是为化度众生离开不空的此岸欲望世界，而证入性空“无著、无相、无念”三解脱门，即入所谓“诸佛净土”彼岸世界。

然而，隋代净影寺慧远似乎在做一种理论上调和的努力。他在《大乘义章》卷第十九中写道：“又人复说，佛与众生各别有土，各别住于自业果报。此等所说，义有皆通，不可偏定。”此义多半是指庐山慧远的阿弥陀净土信仰。两慧远均为净宗高僧，当然隋慧远尊推其师祖的净土观了。但他也明确指出了竺道生的净土观与庐山净土观的区别，即如他所写：“是义云何？分别有三：一摄实从相。众生有土诸佛无土，随化现居众生处故。故华严三十六经说言，普贤菩萨依于如如不依佛国。普贤既尔，诸佛亦然。生公所立，义当此门。”普贤代表着“理”的人格化。此“理”就是“诸法实相”本体。本体性的“诸法实相”与实体性的佛国净土，两者不能等同。所谓“如如”应当指本体而不应当指实体。所谓“摄实从相”，用现代哲学语言来说，就是现象之中包含着本体，众生有土是现象，而诸佛无土是实相本体。这是竺道生的观点。

隋慧远认为，罗什的净土观与竺道生相反，即：“二摄相从

实，诸佛有土，众生无土，于一佛土，随其业行种种异见，如佛一身众生异见故。”罗什的净土观基于“性空”理论。罗什不仅以“诸法性空”作为实相本体，而且以此本体含摄了诸法现象界，使现象均呈现为“空虚”。所以只有诸佛“虚空”净土是惟一的真实存在。诸佛有土，众生（现象界）无土，此义顺理成章。

隋慧远所归纳的第三种“净土观”，就是指慧远一系了，对此这里暂略不议。

最后顺便议论一下，隋慧远代表着竺道生身后“净土宗”的主要发展倾向。他是反对竺道生“佛无净土论”的。从这一点反过来可以说明，竺道生的“佛无净土论”正是针对当时莲宗一系而阐发的。隋慧远在《大乘义章》卷十九章中曾经反对竺道生之说，它写道：“生公所立，佛无色身全无净土，是义不然。佛无色身，如前第十八涅槃章中广破，身既非无，土宁不有……”（《大正藏》44/837 中）此义不再赘述。

明了竺道生的“净土”观之后，还存在一个有待解决的问题，这就是有必要梳理出“佛无净土论”的宗教实践意义和竺道生所主张的通达成佛境界的修习法门。

三　解脱依实相与成佛无彼土

前几章中表明，竺道生认为“诸法实相”并非可以依智识去见证，只能在众生当慧觉之时本然地展现。在这种理论基础上，竺道生又进一步说明了有关的净染关系及修习法门。

竺道生主张“佛无净土”的宗教实践意义是什么？澄现在

《大方广佛华严经随疏演义钞》第二十六中写道："言永绝色累者，即生公十四科净土义云。夫未免形累者，八地以前在生空观，即净土出于（所）居秽土。八地以上，在长生空即长在净土，故托土以自居之。八地以上，永绝色累，照体（作者解：指本体）独立，神无方所。"（《大正藏》36/197 上）竺道生的原句是："佛有形累，托土以居。佛是常住法身，何须国土?"（见唐密宗《大方广圆觉修多罗了义径略疏注》卷上二、《大正藏》39/546 下）可见，"永绝色累"，就是"佛无净土论"的宗教实践意义所在。色累既能永绝，那么"诸法实相"已无屏障，当然就本然地显现出来了。这是竺道生所倡导的"慧觉"法门的主导思想。欲明析竺道生的修习法门所在，有必要从竺道生如何重新定义"净土"；如何处理事与理、染与净、空与实等关系；如何协调众生、菩萨与佛三者关系及其间通道这三个方面分别加以解析。

首先说明竺道生对所谓"净土"的认识。竺道生的"佛无净土"论是"法身无色论"在形而下层面宗教实践中的应用。如吉藏著《胜鬘宝窟》卷上所说："至人空洞无缘，岂有国土之有恒。竺道生著法身无净土论，明法身无净土，此皆用无色义也。"（《大正藏》37/15 下）佛教一贯执说离染入净，转染为净，而且《大般涅槃经》所代表的涅槃学派精神又以"涅槃四德"为显著标志，其中十分突出地将"净"作为宗教解脱论中的最终状态。分析所谓"四德"："常"是佛性的存在状态，"乐"表明了众生原本不生不灭的本体根据，"我"指佛性大我的自我显现。这三者同时展现，就复合成一幅以"净"为标志的无所执著（无染）那种大自在的宗教最终解脱境界。这种所谓"净"并非指存在那

种实体性的有边际的佛国净土。佛国净土是有边际的，它表现为以现实俗世为染界，它的边界也是世外净界的边际。

如前文所说，涅槃学派所理解的“净”是指六卷本《大般泥洹经》中所说：“解脱如是一切恶法所不能染，其解脱者即是如来。离诸弊漏无有边际。如聚落国土而有边际，真解脱者则不如是。其解脱者即是如来无有边际，微妙不现如鸟迹飞空足迹不现，解脱不现亦复如是。”（《大正藏》12/784 上）竺道生赞同这种观点。他认为：“夫国土是众生封疆之域，其中无秽谓之净。无秽谓净，封域为有。有生于惑，无生于解。其解若成，其惑方尽。始解是菩萨化本自应，终究使成。既就成统国，有属佛之迹。就本随于所化，义为取彼之间。既云取彼非自造之。谓苟若自造则无所统。无有众生何所成就哉。随所调伏众生而取佛土。”（《大正藏》38/334 下）这里表达了如下几层含义：

一、真正的解脱是无所执著故无所烦恼的。建立所谓“国土”是一种人为的有分别、有弃舍同时又有执著。有执著所以又生烦恼又成迷惑。这并不是“慧觉”式的彻底解脱。

二、建立所谓“佛国净土”不过是菩萨化度众生“应接方便”的法门之一。这种对“佛迹”的变化不能远离实相本体而独立存在（即“自我统国”）。如同佛的化应之身必须以佛真法身为本体根据一样。化应之身也好佛国净土也好，都不过是实相本体的某种“大用”，不能“舍本唯用”。

三、既使有“佛国净土”之说，也不应当指其为彼岸性的。所谓“佛土”就是当下此岸之土即众生之土，并非另有所造。众生有惑以现世之土为秽。众生一旦“慧觉”，现世之土立即转秽为净。“土”并未变，转变的是众生的认识或心境。用现代哲学

语言说，这是境界的提升或升华，这是彻底的唯心论立场。

竺道生这些观点直接的理论根据是，万法十界均为“诸法实相”本体的不同体现，虽然各自所用不同，本体根据却只有实相本体一个。“用”有净秽之分，“体”却非净非秽。如果按境界的层次分别，可以权宜地将“净土”置于“秽土”之上。但所谓“净土”乃是相对于分别“秽土”而言的，有分别就不究竟，就不是最高境界。竺道生认为的佛教最高境界是本体性的“常乐我净”的境界。这种“四德”之“净”决非“染净”之“净”。它的真正含义如前所说，是消灭分别无所执著然后彻底无烦恼。所以“涅槃四德”之“净”并非另指有一个彼岸性的清净佛土存在。

上述第三点是竺道生“佛无净土论”的核心。对此，竺道生强调地说：“既明不净，罪在众生。则为净之旨，居然属佛，故云‘我此净土’。而舍利佛据秽致疑，为不见也。言而者，分之也。”（《大正藏》38/337 中）《大般涅槃经》记述有释迦弟子中以智慧与思虑为第一的舍利佛刻意地去分别秽与净，所以释迦予以指正，所说的就是以上含义。“居然属佛”之“净”是本体性之“净”。既然众生之土也是本体性存在的一种表象，所以当然就是“我此净土”了，毋容赘议。

基于上述三点认识，竺道生将所谓“秽”与“净”的关系，权宜地解释为“事”与“理”的关系。据《大般涅槃经》记述，舍利佛偏执于“事”而渐离实相之“理”。该经举释迦就此而论：“作是念，若菩萨心净则佛土净者，我世尊为菩萨时意岂不净？而是佛土不净若此。”（《大正藏》38/337 中）所谓“意之净”是指“佛慧”之净，是一种从“理”上说的本体之净。如果从

“事”上说，也许有舍利佛所认为的那种所谓“秽”与“净”之分。对此，竺道生借抒己见：“既闻事净，便封在事，还昧无秽。”这是说，“封在事”指从“事”的角度上看，虽然分别出有“净土”，但分别“秽”与“无秽”这仍然是一种不究意的认识，是另一种“惑”与“昧”。这种“惑”的特点表现为偏向注重事物的现象（表象）而不探究事物的本质（本体）。因此，舍利佛虽然诚心修佛，但因为坚持这种立场使他对佛的真正认识并不彻底，被释迦称之为“难决”与“不定”。竺道生评论道：“舍利佛诚无不达，而（终）居不定之地，可谤为不悟。”表现为现象的“事”虽然是“虚妄”的，但不能以此认为它背后的诸法实相理本体及其所代表的佛教最终解脱境界也是虚妄的。不然，佛教主张以“虚妄”之境破解“虚妄”之惑，岂不是自成悖论了么？所以，竺道生接着说：“故设斯（指诸事、法、现象为“虚妄”）以申众怀，应机而作。本从佛慧中来，今示非也，岂虚也哉！”（以上均见《大正藏》38/337 中）可见，竺道生强调的是“事”背后“理”的真实性与不分别性。

然而就这个问题，舍利佛曾经引举西方佛土中所谓“螺髻（结发之如）梵王”与他的对话，企图说明释迦牟尼所向往的所谓“净土”并非上述本体性的存在，而是所谓彼岸性的“自在天宫”这种实体性存在。螺髻梵王曾说：“何我见释迦牟尼佛土清净，譬如自在天宫？”对此，竺道生认为，所谓“譬如”，并非“等于”或“即是”。“螺髻梵王迹在生死”（《大正藏》38/337 中），怎能体会成佛境界？据《本生经》记载，螺髻梵王成佛之前化生仙鸟栖居于巢顶之上，依靠修习禅定而得永生。这种“凤凰涅槃”式的解脱乃是原始佛教“迹在生死”寂灭无余意义上的

生死解脱，并没有达到涅槃学派所推崇的“不生不死（灭）”的“大自在”解脱境界。所以，决不能认为螺髻梵王的那种解脱，就等同于释迦牟尼所说的“慧解脱”。

竺道生接着指出：“邪（义为“莫”）推已同在三界。受福为净，知无福者自取秽。释迦之土便与天宫无异，以质舍利佛之不达为惑哉！”（《大正藏》38/337中）其中所谓“福”并不是指菩萨的“财施、法施与无畏施”这三种布施福田。所谓“受福”是指能够显现法身这种“福德庄严”。如《大般涅槃经》卷二十七所说：“二种庄严，一者智慧，二者福德。若有菩萨具足如是二种庄严，则知佛性。”显然，竺道生所说“受福”的含义是指“见佛性”以至“显实相”。那么，不见佛性则自然为“秽”。一旦见佛性而显实相，此时此地就是“释迦之土”。其中已获解脱的诸众生，自在无恼如入天宫。这种对“究竟了义”的认识是舍利佛等人仅仅依靠智慧所不能达到的！

既然“事理不二、染净不二”，那么对于罗什性空学派一系所认为的“实有是染、性空是净”的认识，尤其是他们以性空为诸佛国土的认识竺道生也表示出异议，这是因为罗什所译传的《维摩诘经》虽然主张“有空不二”，但最终的理论根据仍然是“诸法性空”、以空摄有。

针对《维摩诘经》中所提出的所谓“维摩诘言：诸佛国土亦复皆空”的观点竺道生则认为，它的误区仍在于首先承认有诸佛国土这种实体性的存在，只不过维摩诘将这种实体性存在定义为一种所谓“法性皆空”的存在。竺道生反对将这种“性空”特点的诸佛国土执为实有。竺道生说：“有去故空者（作者解：指罗什一系），空则非实也。苟以不实为空，有亦空矣。所以然者既

不实有独也。有苦不实与夫向空，岂有异哉?”（《大正藏》38/372 下）在此，竺道生不同意将“有”与“空”分别为相异的两端。他认为，所谓“有”既然“不实”就是指“空”，而绝不是离去此“有”而另外还有一个彼岸性的性空之“国土”。

虽然竺道生“佛无净土论”的主要论的是慧远的弥陀信仰，但他也论及了罗什性空一系的有关思想。他所要表明的是，“有”是不实，“空”也是不实，在“不实”这层定义中，有即是空。如果以“空”作为诸佛国土，实际上与执著“有见”并没有什么区别，也将成为一种枉执。

针对罗什竺道生则认为，对“诸法性空”的觉悟并非了义。借“诸佛性空亦复空皆空”的这种“佛有净土”论，还没有脱离人对“智识”的依赖和对“人格化”乃至“神格化”诸佛世界的原始宗教情感。所以他又说：“有今可得而去，居然非实，以明诸佛国土，虽若湛然，安亦空矣。”性空论者表达的是“性空”，即是诸佛国土，但却执此为“实有”（实体性存在）。“诸佛国土者有佛之国也。举此为言者良以佛得自在，尚不能以已国为有，况余事乎？亦以是人情所重，故标为悟端也。”（均见《大正藏》38/372 下）他也肯定了“性空”论者设立诸佛国土的积极意义。又主张虽然存在有佛之国，但诸佛以对此国无所执著而得“自在”。这是在提醒众生：诸佛对此都无执著，众生从事诸佛事修习（“余事”）中就更不必对此有所执著了。就宗教情感而言，也许诸佛国土可以作为一种理想或向往，但它的存在意义充其量只表示“性空”论者所要达到或所能达到的一种觉悟程度（即“悟端”义）而已，决非佛教的最高解脱境界。

针对庐山慧远竺道生又认为，慧远弥陀净土信仰借助修习念

佛禅观而获得神通，从而能够观悟于佛国净土以为“定相”，这也是一种将“秽”与“净”分别为“此”与“彼”的一种偏见和执著。他说：“神力变地者（指修习禅观乃至无生法忍七地小顿悟者，如慧远一系），以明出秽为净。喻石砂虽秽，至于离恶之处，不容有异。”（《妙法莲华经疏》）竺道生努力纠正慧远莲宗一系将所谓“成佛”意义理解为“转染成净”的认识。他有这样一种基本认识：诸法之本性如同石砂和莲华，秽泥仅染其表面未能深人，其内在本质清净无染。所以，在“离恶之处”其法性自然清净。莲花“法性自然清净”这一点与未出泥污之前并非有什么变异。所谓“成佛”的过程决不能比喻为“转染成净”，而只能是“去染显净”。

慧远在《法性论》中论述其解脱论表明了他的理论根据：“佛是至极，至极则无变。至极以不变为性。”（见《高僧传·释慧元》）然后在《阿毗昙心序》中又分“三步曲”：一谓显法相以明本；二谓定已性于自然；三谓心法之生，必俱游而同感。这“三步曲”的宗教实践实际上是倒过来的，即慧远随后所说的：第一步是“俱游必同于感，则照数会之相因”。这是指修习禅方法的特点：以“感”与“照”去接近法相的“本因”。第二步是“已性定于自然，则达到当之有极”。这就是念佛禅观的目标所在。慧远的所谓“自然法性”意指如同莲华本净的本性，这是一种“实有”之性，所以他称之为“当之有极”。第三步是“法相显于真境，则知迷情之可反”（均见《祐录》第378页）。所谓“真境”就是慧远的“净土”义，所谓“迷情”就是慧远的“秽土”。慧远首先将“秽”与“净”分别为“此”与“彼”、表象与本质，然后强调通过禅观去神通“法性”净土。这种修行观比罗什的以

智慧识性空那种玄理佛学更具形而下的宗教实践意义，而且已经显露出所谓“心性本净”的理论特点，这当然是中国佛学的一大特色。

竺道生之所以对慧远以禅修观照净土这种方法提出批评，他有自己的道理：“且观者（指禅观者）且寄（寄托）严净，以明无秽。于实乃现，亦无事净土矣。”（《大正藏》38/338上）这里指出，按《大般涅槃经》中的解脱论标准而言，所依的“净”是本体性的，而慧远所观的是一种“实有”之境，这并不是真正的了达（即“事”，动词）“净土”。所以，竺道生认为慧远在理论上有自相矛盾的地方：“既悟其义，而据自疑（自相矛盾）。已前为本，故云本不见闻也。”所谓“法性”本体是不可以被见闻的，这是佛教的通理。那么慧远如何有所可以“感”与可以“照”？而且怎么会有什么“当之有极”存在呢？本体之境是不可见不可闻的，只能通过“慧觉”顿悟而自然显现，这是竺道生的一贯观点。即他所说：“从不见闻而悟之，则佛土为好净悉现也。”（均见《大正藏》38/338上）

总之，“有所得”还是“无所得”是慧远净土观与竺道生净土观的最大分歧。“无所得”是竺道生“佛无净土论”的最主要论据之一。“无所得”是一种对“有所得”的否定。与之相对应，竺道生的所谓“直心净土”也是对所谓“佛国净土”的否定。在注疏《维摩诘经》中“菩萨成佛时不谄众生来生其国”一句时，竺道生认为，此句表达了所谓“成佛”应指众生当下即世，而并非指“来生来世于乐住彼国”这层意思。所以他特别地加以了说明：“致国之义，已备于前（即前面竺道生已经表达的“烦恼即菩提，世间即涅槃”之义）。今明众生是净国之本，居然可领。

故云宝积（大乘集经）当知，知如前也。”他认为，上述经文“答其所问，故偏于事净”的目的在于：“以表无秽真心，真实之心也。斯则善行之所，本故首明之也。”（《大正藏》38/335下）竺道生提出首先必须明确的“善行之所”，这就是他准备进一步说明的所谓“直心净土”。

这里有一个先决的认识，即众生之心、菩萨之心与诸佛之心分别在什么前提下有所区分，又在什么意义上又统一为惟一“无秽”的“真实之心”呢？这就必须从众生、菩萨与诸佛这三者存在的宗教意义上进行梳理了。前面章节已经说过佛与菩萨的区别。菩萨与众生的区别是什么呢？竺道生接着上述注疏《维摩诘经》经文说道：“不谄众生是净之一事。菩萨皆语其行，众生皆言其极。”菩萨行善化度与众生修禅图报，二者行为的出发点或角度是不同的。竺道生指出：“而对说之者（指菩萨所言说的目的），明众生昔受此化今有此果。菩萨行成应之则属于佛，豫（义为‘安逸、快乐’）总为国，故云来生也。”（均见《大正藏》38/335下）关于“佛国净土”，菩萨借以引导众生，众生借以为果报，含义十分明确。

在区分了菩萨与众生对所谓“净土”含义中不同作用的认识之后，竺道生对慧远莲宗“菩萨净土”论者所执的那种修习禅观心法而造就“佛土”的作法表示了“异议”。他说：“净土行者（指净土信仰的禅修者），行致净土非造之也。造于土者众生类矣。容以滥造，不得不先明造本以表致义，然后说行。”（《大正藏》38/334中）在这里，竺道生表明了如下观点：所谓“净土”是指“诸法实相”、本然的存在，并非可造。反过来看，众生类却是“诸法实相”所“造”的一类现象。然而，净土信仰者为了

表现佛教修习的目的和宗教解脱所能到达的最终境界这种所谓“致义”，所以肆意先说众生可以通过观想而造就“当之有极”这种本体境界，然后再引导众生为此而修行。在这一点上与竺道生莫逆之交的僧肇也有同样的认识，他在注解《维摩诘经》中“菩萨取于净国，兼为饶益诸众生”一句时写道：“法身无定，何国之有美恶，斯外何净可取。取净国者皆为彼耳，故随其所应可取焉。”（《大正藏》38/335上）当然，僧肇的理论根据是法身代表“性空”，所以“无定”故无净可取，这与竺道生的观点又有所不同。既使这样，竺道生也就所谓“诸法虚空”这层意思像以及《维摩诘经》认为众生可造佛国这种“佛有净土论”谈了自己的看法。其中，维摩诘菩萨认为“愿取佛国者，非于空也”（《大正藏》38/336中）。与性空论者略有不同。对此竺道生进一步认为“非于空”就是“非无众生也”（《大正藏》38/336中）。这句话的另一种读法，就是“佛国取于众生之中”。什么是“佛国”呢？是菩萨所发的大愿之一。《维摩经》说：“菩萨如是，为成就众生故（发）愿取佛国。”竺道生注解道：“（佛国）无碍处也。”（《大正藏》38/336中）“造之宫室，譬成就众生也。空地（修阿兰若禅定法门的处所）是无妨碍处，譬取无秽。秽则碍也。”（《大正藏》38/335上）他认为，菩萨是不“自造”佛国的。而真正的“菩萨行”应当是：“若自无造国，又不在彼疆，然后能成就众生耳。”（《大正藏》38/335上）

从上述来看，竺道生的“净土”观既不同于慧远也不同于罗什与僧肇。其中的一个重要原因如前面所说，竺道生仅仅从宗教实践的角度，将众生、菩萨和诸佛存在的意义区分开来了。这是从“用”上说的。“用”的区别并不表示“本体”也有区别。因

此，澄观在所著《大方广佛华严经随疏演义钞》第四十八中就引述了一段竺道生的观点。其中以“泉”比喻诸佛或“诸法实相”，以“池”比喻诸菩萨，以“引流”比喻菩萨行，以“水”比喻众生。他记述为：“泉能成池，名为所流。凿池行水，水各所引。正同于《世界品》引生公义：行致净土，非造之也。造于土者，众生类也。”（《大正藏》36/376上）竺道生强调的是：众生、菩萨与佛三者虽然作用不同但本性或本质同为“佛性”，并无二分。所以，佛国净土与众生之土怎么会有本质上的区别呢？所以说，竺道生的“佛无净土论”充分体现了实相本体论的基本精神。

四　直心即此土与七珍闻香说

竺道生在排斥了以上“不了义”之后，也提出了他自己对佛教“净土”的新解释，这就是“直心净土”的观点。所谓“直心净土”的观点，看起来好像是一种追溯印度早期大乘佛教教义的那种“返本求源”。但仔细分析起来，印度佛教中曾经有过的“唯心净土”充满着“实体之心”的含义，是一种肯定性的存在。竺道生所论的“直心”之“心”却是指一种本体性的大用，即所谓“慧觉”。这也许就是竺道生开创中国佛教“唯心真常”系佛教思想的奠基意义所在，也是对实相本体论的直接应用之一。

综观印度佛教直至六朝的中国佛教，随着理论的发展，相应地宗教修持由“外持”转向“内修”、由“实修”转向“慧解”。其中尤以竺道生的主张为突出的代表。“慧解”并非“不修”。但是，因为它一是“新生事物”，二也或多或少地影响或危及佛教传统的念佛禅观修持，必然一时不能被佛教界所接受甚至遭到排

斥，所以导致了竺道生在建康被摈而出走于虎丘。但从隋代以后天台、华严以至禅宗的修持方式发展方向来看，所谓“佛的宗教”比如净土信仰对彼岸性理想的追求终于转显为隐，而所谓“心的宗教”则渐成主流。唐代以后的“禅净合一”实际上也反映了一种“唯心真常”的净土观。这些与印度佛教的诸佛净土相比，转意很大。应当说，其中竺道生的实相本体理论曾经发生过较大的影响。本节准备着重就对竺道生有影响或竺道生十分关注的《维摩诘经》中的有关论述探讨以下竺道生的相关思想。

《维摩诘经·佛国品》中说：“直心是菩萨净土。”（《大正藏》14/520上）该经《菩萨品》中又说：“直心是道场。无虚假故。”（《大正藏》14/542下）那么，什么是“直心”呢？僧肇注曰：“直心者谓质直无谄此心，乃是万行之本。”罗什注曰：“直心诚实心也。发心之始，始于诚实。”（《大正藏》14/520）虽然竺道生对所谓“直心”只有一句注释，即前面所引：“……无秽直心，真实之心也。”（《大正藏》58/335下），但其中“真实”之义应当指“本体”意义上抽象的“心”，或者指竺道生所要表达的一种特殊宗教心理状态或心理功能。这种功能的外在表现，绝不是那种智识之类对诸法及“诸法实相”的肯定性“见”与“照”。相反，它是一种“否定性”能力。这种否定，不仅否定所分别的对象，而且最终否定的是自身的“分别”或“识别”能力。这也许就是竺道生所理解的类似于“质直无谄”的真实心态。竺道生在《妙法莲华经疏·涌出品》第十四中的一段话很能说明上述特点。他写道：“无秽之净乃是无土之义。寄土言无故言净土。无土之义岂非法身之所脱哉？至于秽恶被烧自是众生罪报，亦何伤无不在无不净乎？是以众生见烧而净土不毁，且今人欣美尚好。

若闻净土不毁则生企慕意深，借事通玄所益多矣。”（《续藏经》23/4/410 上）

另外，从后人引用竺道生的语义中我们也可大略推知他对“直心”的理解与定义。宋代智圆法师在《维摩经略疏垂裕记》卷第十中写道：“生公云，八解脱以不净观为居初，而食是不净之物。既以体八为怀者，岂有欲食之情哉？”（《大正藏》38/844 中）在佛教语言中，所谓“食”字表示增益身心的作用、过程和对象等含义，并非指食物之食。所谓“八解脱”是指八种递进层次的禅观修持法，即：一内有色想，观外解脱；二内无色想，观外解脱；三净解脱身，作证具（足）住；四空无边处解脱；五识无边处解脱；六无所有处解脱；七非想非非想处解脱；八灭受想定身，作证具住。“八解脱”这种解脱论范式分层阶第，显然不同于竺道生的“慧觉大顿悟”。竺道生认为，此“八解脱”并非“直心无谄”。这种能使自己的觉悟有所增益的八种观想禅修方式，实际上是根据众生根器的不同所作的附和或诱导，所以是一种“有谄”的方式。虽然它也呈现一种层层否定、去伪存真式的递进趋势，但它们首先是以“有分别心”作为前提的，并非主张无所分别地顿然觉悟“诸法实相”这个本体。竺道生认为，唯有“大顿悟”是无谄的“直心”。以“八解脱”本身来说，它的第八解脱形式，却是“灰身灭智”式的。“八解脱”以灭受想定身作为最终解脱而入住所谓“净土”，这与竺道生的“直心无谄”解脱方式区别很大。明显可见，对“有色”直至“受想”的步步否定过程之中，首先应当被否定的是“分别之心”。有取舍首先要求有分别。“八解脱”是一种“以舍为取”为特点的独特的“增益”方式。也就是说，修禅观者所面对的表面上是八种心理状

态，但它们的背后那种惟一的彼岸性清净佛土，一直是最终留存或证见的一种真实存在，或者说由诸佛法身建构的清净佛土是他们最终的“作证具住”之处。这就在逻辑上产生了一定的矛盾。所以竺道生指出，既然最终修习欲进入非想非非想以至灭受想定身这种“灰身灭智”般的禅境，怎么再会对诸佛法身净土有所见证，而且怎么能生出使自身向佛境再迈进的心念呢？

从另一个角度讲，佛教修习所达的“无相、无念、无住”三解脱门也许要比“八解脱”来得直截了当。八解脱是一种“渐渐变”的过程，竺道生对此不以为然。他在《妙法莲华疏》中指出：“何以渐渐变耶？所以尔者，欲表理不可顿阶，必要研粗以至精，损之损之以至于无损失。通为一佛国，以表万因虽殊，终成一果也。”（《续藏经》23/4/403 下）此语道破了“八解脱”的宗教修持特点以及“佛有净土”的理论依据。这显然并非“无谄”和直截了当的“直心”。所以，竺道生评论净土论者的戒行为：“终于十善者，会上诸行成身口意净，为净土之本也。”（《大正藏》381/336 下）在竺道生看来，“直心”与“顿悟”的认识方式是一致的。他说：“一念无不知者，始乎大悟时也。以向诸行终得此事，故以名焉。以直心为行初，义极一念知一切法，不亦是得佛是处乎。”（《大正藏》38/365 上）

从上述竺道生的只言片语中可以推知，竺道生的所谓“无秽直心”大意是指他提出的“大顿悟”式的“慧觉”或“法慧”。这是一种既不分别、又无取舍的“诸法实相”本然显现。这种宗教体验与情感过程，中国古人都习惯统称之为“心”，在“大顿悟论”中被称之为“质直无谄”或“慧觉之心”。这就是竺道生所谓“直心净土”的定义。除此之外，它还有自己丰富的内涵，

这就是所谓的“七珍说”或“七净说”。竺道生曾说过：“一戒净，二心净，三见净，四度疑净，五道非道见净，亦行知见净，七断知见净。此七既以净好为理，从定水中出，义为水中华焉。”（《大正藏》38/394 上）

上述所谓“八解脱”的基本特点是通过八个禅观修持步骤而在“定”中获得“具住作证”，对此竺道生却认为，禅修的最大误区在于止住于“定”中而未能出于“定”。所谓“觉悟”必须如同水中莲华芙蓉，只有出水才能溢香，这是其一。其二是，莲华出现水面只能是“顿然”而出，而不可能是“渐”。水下的上升如同渐修，可以渐渐。一旦突出水面，只能在刹那顿然之间。这种认识与前几章所论述的竺道生实相本体论及大顿悟的认识论特点是一致的。实相本体论认为，在出离禅定的瞬间，一切人为的、知性化的意识将被同时舍弃。

我们不能忽视的一点是：与弥陀净土中作形容词的“净”义有所不同，竺道生言中的“净”是作动词用的，词义是指“否定”。这样释读的话，竺道生主张在顿悟之时顿然舍弃的应当是如下七种人为的、知性化的意识，即戒、心、见、度疑、道非道知见、行知见、断知见等。如果说“大顿悟”是竺道生实相本体论在“用”上的原则体现，那么，上述所谓的“七净”就是将此“用”落实在了形而下可修习层面，从另一个侧面充分体现了实相本体理论的宗教实践意义及修习的可行性。所以，进一步剖析所谓“七净”的含义，对于了解竺道生的佛教修行观是十分必要的。

五 三昧开显实相与闻香通达理本

六朝时期，大乘佛教进入中国之后的发展形式表现为关外北方的“重禅实修”和关内南方的“释经义理”两大流派。在义理宗派中，又可分为罗什重知性的玄理派、慧远兼禅义的理想派和竺道生否认知性与禅观而重宗教直觉的涅槃派等三支。据此区分，上述“七净”中所要否定的无非是罗什支与慧远支在具体宗教修持中所采用的几种方式。

综合罗什与慧远二支所主张的修持，其共同特点集中在以所谓“禅定”作为修持的高级阶段，并分别由此获得不同宗教感应、体会与高级意识。其中，罗什一支企图由禅定中获得所谓“一切种智”这种佛教大智，它是一种被视为最上的“知性”。慧远一支企图由禅定中获得所谓的“佛现前”这种高级精神境界的理想幻象。罗什与慧远将这种初禅步步修升所到达的第四禅及第八定的宗教精神状态，同称为“般舟三昧”。按这种修持理论，初禅必须由戒而入，这是宗教修持的外部因素或动力。同时又必须以修习者自身内在所培养的所谓“分别之心”，即能够分别善与恶、净与染的能力作为离恶趋善、转染成净的根据或基础。“分别之心”对于每个人在程度上有所差异，这就是所谓的不同“根器”。这是修持内在因素。

内外因素兼备之后所产生的第一个“果”，抽象地说就是“能见”到“所见”。所谓“见”指在实体性对象面前能够有所分别。这时所依靠的是由禅定发生的那种“般若波罗蜜”佛智。实现正确分别的前提是佛教教义之中大量知识（如概念、观念、戒

律、逻辑、基本宗教道德等“知性”材料）的高度集合与精炼，它被归结为所谓的“布施、持戒、忍辱、精进、禅定、智慧”这“六波罗蜜”。其最终的目的是，众生在“菩萨行”的帮助下能够“度疑”，在分别“染净”的基础上不存疑惑。

大乘义学所依经典及其理论倾向中并没有放弃原始佛教的基本教义，只是选择了不同的立场而有所发展。比如选择菩萨“自度度他”的角度或现世报的角度。所以，苦、集、灭、道这所谓“四谛”也仅仅是佛教的基本纲要。大乘佛教修改了小乘佛教那种偏重“灭”谛实修寂灭的泥洹解脱法门，更进一步在理论和实践上重视“道”谛的宗教意义。按照当时流行的罗什所传龙树“中道”思想，对“道”谛的理解是采用“中观”法的。他们认为，对待“成佛道”（涅槃）或“菩萨道”（济度）的认识，必须将它们的分别进一步上升到“道非道”这种更高的中观境界。一旦这样，就不至于将“成佛道”或“菩萨道”视为某种实有的存在而有所念住。这也许是中道学派所要强调的修持要领之一。在“道非道知见”这种“中道”思想指导下，必然会产生正确的更高一级禅修规则或心境，这就是所谓的“行知见”。

慧远不一定主张中道观的立场或修持原则。他主张在实现“度疑”之后将禅定与般若进一步结合，以一种肯定的态度发挥禅定者的宗教抽象思维与想象能力，以实现“俱感同游”于“禅定三昧”之境，观见阿弥陀佛及其西方极乐净土世界。通过这种禅法去实现的“观想念佛”，与众僧伽以“应急解难”或“超度灵魂”为目的的仪式化的“称名念佛”，在理论依据上有所不同。“观想念佛”的理论依据表面上归结于支娄迦谶所译《般舟三昧经》和罗什所译《观无量寿经》（其中有十六各观法）等的基本

精神，实际上它的深层理论根据却是与印度龙树一系思想极为相似的现象界“假有性空”观点。就此，罗什称赞过慧远：“边国人未见经便暗与理合，岂不妙岂?”（见《祐录》第569页）。慧远的禅修特点首先是“念空”。“念空”的对象是现实俗世。明了哪些是应当被放弃和被了断的俗世尘念，这是“念空”的前提，然后才能有所“了断”，实现“弃染入净”并与诸佛净土结缘。可见，在慧远禅修理论之中，是否获得所谓的“断知见”，这是十分关键的一步心理阶段，它不仅标志着“念空断染”的结束，同时也标志着“观佛入净”的开始。

罗什曾经通过《金刚经》提出“无相、无念，无住”三个解脱法，同时也表明了罗什解脱理论欲了断的对象。慧远则有所不同。慧远解脱论的方式表现为“断凡入佛”和“断染入净”，其特点又表现为三点：一、他所观念的佛国净土是有相的。二、他的修持理论与实践之中具有很强的“念欲”。三、为了保持“佛现前”这种“三昧”境界的长久不消失，慧远坚持必须以宗教意志去“持住”。这三点，只在将现象界视为“缘起性空假有”这方面与罗什的“无相”观相似。但在对待非现象界方面，慧远观佛国有相又与罗什认为解脱境界“无相”相异。罗什“三解脱门”的理论依据是般若性空义学，所依经典主要是罗什译《金刚般若波罗蜜经》。如果要“了断”所谓“色相”、“念系”和“著住”，首先必须明了什么是“色相”的内容和“念系”与“著住”的对象所指。这种先决的条件，就是所谓的“断知见”。

可见，尽管慧远与罗什对于“断知见”的含义与所选修持方式有所不同，但两者都否定现象的实有性真实性。不过罗什似乎将这种否定更推进一步。他选择了中道的“双遣双非”方式，既

否定了现象界的真实性，又否定了“诸法性空”是一种真实的终极性存在。并且在“现象假有”与“诸法性空”这两层基础上建构了一个“非有非空”的佛教最高境界。这是罗什所代表的龙树空宗一系独特的“否定之否定”这种“否定式肯定”认识论和修行及解脱论范式。

对于上述慧远与罗什的观点，竺道生不以为然。他所代表的涅槃学派坚持所谓“法身妙有”的观点，同时并未采用“中道”那种以“知性”为基础的方法论。相比之下，他接受《庄子》式的自然主义和相对主义及《老子》中“绝圣弃智”这类中国哲学基本精神似乎更多一点。也许他认为，禅修之定是一种以培养圣智为目的的绝对化修持方式，它是不自然的也是不可取的。所以，唐代以后的禅宗依“三解脱门”而并不崇尚这种以“观、念”为特点的禅定修持，有着一定的道理。

竺道生认为，观念佛土并非佛陀解脱论的本义。《杂阿含经》和《本生经》中曾经记载，佛陀生前说过“佛在僧数”，并留下“以法为佛”的遗教，希望弟子们立足于现世而获解脱。竺道生说：“不从佛说而计者，乃更反成其惑也。”（《大正藏》37/453上）可见，竺道生主张放弃上述七种用以获得“知性”的佛教修习。那么，他的理由以及他所认为的佛教最终境界的形而下体现方式又是什么呢?

就此竺道生认为：“器像之妙莫逾莲华。莲华之美荣在始敷。始敷之盛则子盈于内，色香味足。”（《大正藏》36/200下）前面说过，竺道生十分崇尚“莲华”那种本然的洁净与芬香。读《妙法莲华经》时竺道生已领悟此义。又见罗什注释《维摩诘经》中“香象菩萨”之名时说：“青香象也。身出香风，菩萨身香风，亦

如此也。”《大正藏》37/403 下）竺道生对此赞赏，认为菩萨法身也应当是佛性本显的，如同香象菩萨并没有什么可以加以分别和舍取。而所谓“八解脱”那种以“身口意净”为本的禅修，似乎是声闻乘的修习方式。所以他明确地指出：“菩萨如香象，声闻则来然。云何可舍耶?”“从依昔教（即指佛陀生前并未主张有彼岸净土之说）得解，而从余教（指净土信仰）未了也。半教（指罗什性空学）尚应更教，况全未了耶?”（括号内容为作者解读）（《大正藏》37/403 下）究竟昔日佛陀在世所说是真？还是今日净土信仰这种禅观修习更合佛的本义呢？竺道生的选择是：“昔亦佛说，今亦佛说。昔解既非，今何必是？是故还执昔解，乃取判于佛也。”（《大正藏》37/403 下）可见，他所依的是了义经。

释迦牟尼化身菩萨之时曾经经过“三转”说教，讲解“四谛”和“三法印”。其核心是“诸法无我”。如前面章节所说，佛教曾经出现的两种“颠倒”，原因于说教者的立场有所不同。竺道生对此的认识是：“菩萨说无我之教，表如来真我，譬闻香也。往古诸佛，说无我法，无我之理，如彼木桶，有外无内也。”（《大正藏》37/453 上）他同意并接受了佛教以“香”譬喻佛法无边、无色、无形与无所不及这种“真实”存在的表达形式。

上述所谓“闻香”是一种对佛法的认识或体会方式，目的是“诠理”。竺道生认为，戒行并不是佛性的本显，并不像莲华本具的芬香十方溢散。充其量是一种被动地接受菩萨说法而受到“习熏”。这是由他香熏己，并不是自己内在之香自发地外溢。所以称之为：“戒在形而外熏，为涂身香也。”（《大正藏》38/395 中）。由此可以推知竺道生所推崇的宗教修习方式。它的特点是

使众生本具的佛性自然自发显现，如同莲子“始敷”（孕育）而盈于内，其色香本来俱足，何须向外观念与奢求？后人澄观记述竺道生这种修习方式的特点是：“以香诠理者，达香由心造，具香即是心香具三千，即空假中，故云诠理。”（《大正藏》38/844中）但是并没有指出竺道生修习方式的具体形态与步骤。我们说，任何修持手段都是为达到特定的宗教目标而设立的。同样是以“见佛”为最终目的，但各种学派对究竟什么是“佛”与“成佛”的理解或定义都不尽相同。因此与之相应地就出现不同的修习方式。在竺道生看来，“佛”的含义是实相本体的显现，“成佛”的含义就是众生获得所谓的“大慧”、“慧觉”或“法慧”。这是一种绝圣弃智的宗教直觉与深刻体会。与慧远的“观想念佛”或作为宗教仪式的“称名念佛”这些“易行道”相比，竺道生的修“法慧”可谓是一种“难行道”，这也是竺道生主张的修习方式不能被广泛接受的主要原因之一。

在《妙法莲华经疏》中竺道生写道：“寄七珍（指前面所说的所谓“七净”）明之者，明无汝之秽耳。本自不言，其体非秽。与无形而论，亦何异秽质？然则无秽之净乃是无土之义。寄土言无故言净土。无土之净，岂非法身之所托哉？”（《续藏经》23/4/410下）“诸法实相”本体非秽无土，当然不能依靠“智识”去认识或分别，只能依靠“法慧”去体会。接着，竺道生又称“诸法实相”为“法花”，其香气自溢。他说：“法花为理，圆通无极。人能随喜，斯则如来道遂”。（《续藏经》23/4/411下）这就是所谓“闻香”的根据。希望能够“闻香诠理”的修习者，就是所谓的修行法花报者。于是竺道生写道：“如说修行法花报者大明慧是。此慧能无不见，能无不知。若任其极慧则冥然施物。”

（《续藏经》23/4/410上）因为“大明慧”并无色相又能“冥然施物”，所以竺道生又认为：“见色则在眼，知法则应在意。”（《续藏经》23/4/410下）他所推崇的是一种“得意忘象（相）”式的“法花慧”。所谓“法花慧”指什么呢？竺道生又说：“宣传流布之方必有所因。所因之行大莫通现一切色身之昧。色身三昧即法花慧也。人能光扬法华则现是三昧。”（《续藏经》23/4/412上）在名称上看，这种“色身三昧”似乎是对诸佛化身的一种形象化的观与念，但它实际上是一种“实相念佛”又称之为“法身念佛”。它是一种对“诸法实相”理本体哲理性的悟解即所谓的“理即佛”。它的特点表现为，不必有彼岸的设定而且不需深入禅定，所以被竺道生譬喻为“闻香”。与之相比，慧远一系所采用的是所谓的“观想念佛”，它的特点是依靠修习禅定观想西方净土所谓“正报”与“依报”诸相，对彼岸性的诸佛世界产生各种随机感应，获得深浅不同的形象臆想。它不需要任何哲理性的思索。

如果以实相本体作为一种标准，则可以将弥勒净土、弥陀净土和竺道生的所谓“七珍”净土作一定的区别分类。前面说过，弥勒净土是一种“菩萨法身”净土信仰，弥陀净土是一种“诸佛化身”净土信仰。那么从上述分析可知，竺道生的净土观则是一种以“诸法实相”本体论意义上的“诸佛法身”净土信仰。而且，竺道生的净土观强调“无土之净”即诸佛法身并没有“应化”之义那种清净彼岸国土。所以，提倡现世的佛学与人间的佛学，以致产生“心的佛教”这种理论导向，是竺道生“佛无净土论”的真正宗教实践意义所在。

从上述分析可以发现，竺道生推崇的那种哲学本体论意义上

"慧觉"的宗教修习与慧远等推崇的那种禅观修习之间的最大不同点，有二：一、竺道生的宗教修习方式倾向于所谓的"人间佛教"。二、竺道生的宗教修习方式，区别于弥陀信仰那样凭借诸佛他力带业而往生，而是强调依靠自力自心的现世解脱，并不求往生。这两点已经十分清楚了，不必赘述。综上所述，哲学的思索往往是深奥的，尤其在个人心灵深处体会宗教哲学更是如此。因此，从竺道生解脱论的理论与实践两方面来看，他所主张的那种使"佛慧"自觉的宗教修习显然是一种"难行道"。它不仅不如慧远的"易行道"容易被中土佛教界所接受，而且极有可能危及传统的佛教修行的严肃性和制度化。这也是竺道生被摒出建康僧团的主要原因之一。

在理论上解决了"法身无色"和在宗教实践上解决了"佛无净土"这两个相关问题之后，竺道生为进一步纠正中国传统的报应思想和慧远《报应论》学说对当时中国佛学理论和佛教修持者的深层心理影响，又另外撰写了一篇《善不受报论》。此论与实相本体理论体系有着理论逻辑上的一致性。所以，尽管它的原文已经遗失，但其内容有据可揣，含义也可以澄清。

第三节　善不受报论

竺道生对实相本体论的应用，不仅表现为以"法身无色论"去讨论所谓的"境"和以"佛无净土论"去讨论所谓的"行"，而且也以"善不受报论"去讨论所谓的"果"。这三个方面共同构成了他的解脱论。

一　传统灵魂说与中土报应论

竺道生著《善不受报论》有两个直接的目的：一、提倡当下在现实世界中觉悟成佛，以此批评以庐山慧远为代表的“三报”思想中求著于来生而不能究竟脱离生死的观点。二、企图从理论上解开佛教轮回说与中国传统报应理论的绊系。因为这种绊系将混淆佛教理论中“诸法实相”的宗教意义。也就是说，在佛教传入中国的初期，佛教义理允许自己被中国传统文化以类似于“格义”的方法去附和、支解和引渡。但是，经过汉魏而进入晋宋时期之后，佛教一旦扎根于中国，佛教内部必然要首先从义理上正本清源，在自己的理论体系上进一步完善与发展。这也许是竺道生的宗教使命感所在。所以说，善不受报论是“有的放矢”的。

中国传统的灵魂转世、形尽神不灭和真神思想有着久远的历史。其中，作为基本特点和理论核心的所谓“灵魂”并非指一个人所有。这是它的重要特点。也就是说，在过去世、现在世和未来世中，不论什么人都只不过充当着“灵魂”的一个载体。如同灯与火的关系。人如灯盏，火如灵魂，许多盏此灭彼燃的灯也只是惟一之火在某一时段的载体。所以，中国传统儒家思想中“积善余庆，积恶余殃”所指的所谓“余”并非指现世，而是指来世。而且，现世或来世都指众生的一种“集合”。但是，来生并不等于来世。所谓“来生”是佛教用语，它主要表现一个人的生死过程，即现世中死亡的人可能在将来世中的转世投胎重新进入生死转回。小乘的寂灭泥洹与大乘的涅槃证菩提，目的都在于断灭生死轮回，使人在解脱生死之后达到或者泥洹式的“永远不

生”、或者涅槃式的“不生不死”这两者之一的永恒解脱。因此，儒佛之间就存在着如下三点根本的区别：

一、儒家的“报应”主体不是一个人，而是有血缘关系的后代子孙，是一种“异体报应”。它如同早期道教《太平经》卷三十九中的“承负说”理论（参见王明著《太平经合校》，中华书局版第305页）。佛教轮回中的受报应者或受报主体，却是同一个人。相比之下，儒家修习的立足点之一是宗族的兴衰，而佛教修习的立足之一是个人对生死轮回的超度。

二、儒家及其所影响中国文化思想，力求来世获得善报。佛教从解脱的本义上说，却是通过了断轮回实现去避免有来世报应（尤其是恶报）。

三、儒、道承负报应说所依的理论是“天道循环”。佛教所依的理论之一是“六道轮回”。这又是两者在宇宙论上的区别。

综合以上三种区别可见，儒家理论是一种历史学与社会学的理论，佛教理论则是一种心理学与宗教学的理论。所以，晋末之时以慧远为代表的莲宗势力以及佛教多数派别，大有以儒解佛的倾向，不仅表现在理论上而且对宗教实践产生了影响。这必然引发佛教内部罗什、竺道生等人的批评。当时的“形尽神灭与神不灭”之间的争论，也是从另一种角度表现了佛教内外围绕“报应论”所展开的佛教思想斗争，它不仅反映了教内护教与教外反佛的矛盾，而且影响着当时中国佛教发展的走向。

慧远理解佛教的一大特点就是援儒入佛。他将上述儒家思想纳入佛教“三世两重”因果循环关系之中，将“天道”这种“外力”转化或变形成为一种人个业果中的内在力量。这也许是慧远在儒佛之间所进行“天人合一”的一种努力形式。虽然当时的佛

学界普遍认为"三世之说"为"劝教之言耳"（见《广弘明集》卷十八《与远法师书》)。但不能否认，慧远的这种以倡扬和维护佛教解脱论为出发点的"三世报应说"，也是一种权宜之说。

在印度佛教中，所谓"业报轮回"思想所体现的是一种佛教伦理思想。其中所谓"因果律"（英文 Causality 梵文 fetitphala）的着眼点是众生生前行为（即所谓"业"）的善施功德，而并非是涅槃解脱境界。但这一点并未被中土佛教界广泛认识。比如印度佛教中将"业"（Karma）分别为恶业（Akusala－karma)、善业（Kusala－karma）和无论业（Avyakrta－karma）三类，构成诸果之因。这种因与果在"三世"理论中表现为"三世两重因果"的逻辑关系，从实质上看，诸果无非出入于"地狱、饿鬼、畜生、阿修罗、人间、天上"这所谓的"六道"。佛教解脱论的宗旨在于脱离上述"六道"。从传统佛教的因果关系来看，若作善业，则得入"天界（即天色界)"，甚至"不作业（即涅槃界)"，从而能够彻底了断因果，出离生死轮回。慧远强调"三世有报应"并作《三报论》和《明报应论》，显然对佛教的解脱本义有所偏颇。他似乎认为佛教就是讲善报。包括执著于彼岸性的佛国净土，提倡弥陀信仰、修习禅观等等，无非是意取来世的善报，目的是为获得不死的永生。"不死之生"并非"超越生死界"那种佛教解脱论本意。佛教涅槃解脱的含义是"不生不死(灭)"。所以不能将"四德"中的"常"狭义地理解为"不死的永生"。然而，慧远似乎错误地理解了这一点，并以此作为理论根据之一极力推行"三报论"，使得当时净土信仰的影响日趋广泛。这必然引发了竺道生著论《善不受报论》的使命感。

在上述历史背景下，通过对照分析慧远"报应论"的理论与

实践特点，竺道生的“善不受报论”思想的批判意义也将被逐步揭示出来。

首先让我们来分析一下慧远在报应问题上如何援儒入佛。慧远在《沙门不敬王者论·形尽神不灭》中写道：“以实火之传薪，犹神之传以形。火之传于异薪，犹神之传于异形。前薪非后薪则知指穷之术妙。前形非后形则悟情数之感深。”（见《弘明集》）慧远认为，经过佛教修习而证菩提之人，来生之时虽又有其身形，但与前世之身形相比，是“情数之感深”即已经深入佛境反本求宗了，所以能够“不以生累其神……不以情累其生”则“生可灭……神可冥”。这时“神冥绝境，故谓之泥洹。”（均见《求宗不顺化》篇）所以，后形已经在本质上不同于前形了。前薪与后薪分处于两世，或者在过去世中为前因，在现在世中为后果；或者在现在世中为前因，在未来世中为后果。可见，慧远报应理论强调下面两点：一、“冥缘之构著在于昔（指前形）。明暗之分定于形初（指因位之世）。”（《形尽神不灭》篇）“倚伏之势定于在昔。冥符告命，潜相徊转。故令祸福之气交谢于六道，善恶之报舛（错）互而两行。”（见《弘明集》卷五《三报论》）这是他主张现世努力修习而获得诸善正因的主要理论根据。二、“虽灵均善运，犹不能变性之自然。”（《形尽神不灭》篇）他最终将“自然法性”（即“性之自然”）类比为不灭的灵魂，从而实现援儒入道。由此推知，慧远并不认为佛教的最终境界是一种“无生无灭”的境界。他将出家人比作三界之外的所谓“方外之宾”，他们修持的最终善果乃是往生于西方净土世界。往生是“生”，而不是“非生非灭”。“方外之宾”往生与“方内之宾（三界众生）”生存的主要区别，在于“方外之宾，迹绝于路。”（见《弘

明集》卷五《沙门不敬王者论·求宗不顺七篇》）将这种永生寄托于彼岸的实体性净土，这就是慧远报应论的实质内容。

对于慧远报应论中提升神性与法性但并不究意的主张，竺道生批评道：“贪报行禅则有昧于行矣。即于行有昧，报必惑焉。夫惑报者缚在生矣。”（《大正藏》38/378下）他认为，不能将“方便道”等同于“究竟道”。或者说，不能将“易行道”等同于“难行道”。“欲济群生而生者为方便生也。以本不为已故报无惑焉。”（《大正藏》38/378下）所谓“本不为已”就是指“诸法实相”本体是不能被人为执著的。如欲客观地肯定“方便道”的积极意义，则应当取下述第二义即所谓的“于观结尽”。如竺道生指出：“方便凡在二种：一为观理伏心（慧远净宗所取），二为于观结尽。观理伏心者，三乘所同偏执则缚在小也。若以为化方便用之则不缚矣。”（《大正藏》38/378下）这里说得很清楚：“方便道”只能是“用”，而不能表达佛教本体。以此推知，慧远以“方便道”（易行道）表达“法性”这种本体，或者沟通涅槃实相境界，这在竺道生看来是原则性的错误。

竺道生接着说：“行功致果者，有结便受三界之报则缚在生也。若得结尽之慧则解矣。”（《大正藏》38/378下）他认为，所谓“伏心”指往生净土来世善报这种宗教情感。从菩萨角度说是一种“极细微”的烦恼。从众生角度来看，是一种“心结”。相反，他所提倡的“结尽之慧”即“法花慧”或“佛慧”，才是一种无丝毫烦恼、无任何心结的彻底解脱。如果修成“结尽之慧”，报应之念又从何而谈呢！可见，竺道生的理论根据仍是实相本体论。

二　报应源心本与易行不究竟

佛教的轮回理论，提示了众生轮回之苦，强调修习对于解脱轮回的重要性。在轮回理论的不断完善过程中，“十二因缘”是其重要组成之一。当时仅谈“缘起无自性”。所谓“无自性”就是不存在轮回的主体。这种逻辑悖论，几乎使佛教的轮回理论与解脱论陷入难以自拔的内在理论矛盾之中。所以，后来部派佛教的犊子部提出存在有“不可言说”的“补特伽罗”，大众部也提出存在“根本识”（即阿赖耶识)、“胜义补特伽罗”等，企图作为轮回主体这种实体性“小我”的各种“替身”。

慧远坚持一种“三报由心而发”的观点，实际上是以人心作为报应或轮回主体的。其《三报论》中的原文是：“现报者善恶始于此身，即此身报。生报者来生便报。后报者或经二生三生百生千生，然后仍受。受之无主，必由于心。心无定司，感事而应。应有迟速，故报有先后。先后虽异，咸所遇而对。对有强弱，故轻重不同。斯乃自然之赏罚。三报之大略也。”（见《弘明集》）其中可见“心本论”的严重倾向。

“诸善受报”中的“受”字，实际指一种宗教心理过程，慧远将它理解为一种心的作用，即慧远的这种“感事而应”。它颇具“神通”之义。不论受报深浅与善恶如何，“受报”本身就是指重新生成来世之身。慧远以此认为，成就菩萨法性之身或佛法性之身就是善报，是一种永生。转世成为烦恼之身重新进入轮回就是恶报，这些都是人生的规律、自然的赏罚。对此，竺道生一语中的地批评道：“邪见是受身之本，为舍主也。非拨其解，谓

如驱逐也。”（《大正藏》37/396下）他认为，受报有身都属邪见。所谓“舍主”就是指背离了“诸法实相”这个佛教本体，将涅槃境界误以为“实有”。受报论者将实相本体简单化为人心这种实体，将本体作为宗教理论与活动的根本意义简单化为人心的伦理判断、心理感应和宗教臆想或理想等以心为本的心理活动与宗教情感满足，反而又成为了一种永不能满足的“驱逐”。然而，人的满足感因人而异永无止境，只有自己心知肚明。所以，这种对善报的“伏心”追求，如同驱逐一样永无停息，也是一种烦恼，并非真正的解脱。

当时，印度佛教的报应理论是轮回理论的一种特殊形式。如果说轮回理论表现一种佛教宇宙论与世界观的话，那么，报应理论就是宇宙论指导下的人生发展逻辑和世界观指导下的伦理观。这两者必然共同存在一个所谓“主体”的问题。印度佛教报应理论中的轮回理论，从宇宙论和逻辑关系的角度它偏重于所谓的“依报”，即外界条件机缘对人生解脱的影响；从世界观和伦理观的角度它又偏重于所谓的“正报”，即人过去世或现在世所作之业，以此作为未来报应之果的直接正因。显然，报应轮回理论中人生解脱的所谓“正因”并非指“佛性大我”，而指所作之“业”。这也是竺道生反对“诸善受报”理论的直接原因之一。

慧远的“三报论”中有一种将“正报”与“依报”合二为一的努力。其中，似乎在努力以禅观念佛作为功德而成就正报，以往生佛国净土作为依报。从这个角度上说，慧远是一位往生论者。往生论者的特点是，仅供养“佛”而不供养“法”，表现为只研究禅观和法性而不研究悟性和佛性。可见，慧远的佛教义理与竺道生的佛教义理两者的内涵是不同的。对此竺道生提出了自

己“善不受报”的观点：“报应影响，若合符冥，苟施邪见之报，而堕在三恶道（贪、嗔、痴）也。报以邪见者言无福田也。既无福田，何有可名哉？顺在终获正见则解。无有福田，可名互得。出三恶道而不异堕也。”（《大正藏》38/351下）

在佛教理论中，所谓“福田”指供养佛、法、僧三宝。竺道生认为，追求来世永生善报的人在宗教修持方面只注重个人的“伏心”修禅。他们如同早期僧侣不研究佛性义理而只修“阿兰诸法”，贪著于报应、嗔火于轮回、痴迷于禅观，只供养人格佛却放弃了供法身佛与供养僧寺，这都是邪见的表现。相对而言，以体悟实相本体而进行的所谓“慧解”修习，虽然表面上是“无福田”，但因为已经将“三宝”视为“诸法实相”的不同体现，实际上是有福田的。终见“诸法实相”而不图报应，这才是正见解脱，可以脱离三恶道。

关于“善不受报”竺道生还有一说：“施能造果谓之业。若于业生邪，致受三报者，为劳苦众生也。斯则邪见与业为侣，然后得三界报矣。”（《大正藏》38/352上）他认为，求得果报表现为在深修禅定状态中获得所谓“佛现前”这种观象“三昧”。但是，这种所谓的“三昧”仍然属于“无色界”并没有出离三界。众生仍为众生不仅没有得到解脱，而且另外增加了修习的劳苦。他评论道：“而此业成劳，乃与魔所同。”（《大正藏》38/352上）“若受施而使施主得邪见报者，是害其慧命，为内外魔也。顺在获等（获诸法平等），则生其慧心，必不见害者殊也。”（《大正藏》38/352上）

在这里为什么提及“布施”的问题？而且称其容易误害慧命？可以从以下两个方面去解释。

一、如前几节所说，慧远以修证“菩萨法身”为夙愿。汤用彤先生在《魏晋南北朝佛教史》（北京大学版）第246页中指出一段历史：“义熙之年（405～418年间），江右表、何二贤商略治道，讽判时政，发五横之论，而沙门居其一。佛法以报应之说，鼓动愚俗，故时颇非议之。因是慧远作《明报应论》、《三报论》，作《释疑论》，谓报应之说，旨在劝教。”这说明，当时慧远以菩萨为榜样，以一代宗师的姿态曾经广作法施。也许当时不少人将这种用以“劝教”的方便之道误以为究竟佛义，或将“法施”之论当作了佛教本义。竺道生认为，众生如果一味去贪求“法施”，不仅使劳业缠身而且将会遮蔽自身本有的“法慧”，形成众生心中的一种“内魔”。

二、当时庐山慧远僧团中有相当数量的居士。他们一方面崇尚维摩诘那种世间与涅槃不二、心佛不二的精神，一方面又追随慧远托生于西方净土。调和这两方面的实用方法就是广泛的“财施”。所以，一时形成“檀越丛生”的佛教景象。就连当时权倾一时的桓玄太尉也成为了一位檀越居士。中国的居士佛教由此而发达并成型。

在佛教习俗中，“财施”若没有被他人接受，施主（檀越）将不能取得功德。反过来说，只有“受施”发生，施主才有功德。功德累积到一定的程度则可以成为正报之因。如果这种理论成立并流行，不是比禅观修持更加“易行”吗？然而竺道生认为，施财图善报所能成就的却是所谓“邪见报”。对于施主而言这是“外魔”，它将害其慧命而不能成佛。法施也好财施好也，它们成立或实现“受施”的前提是人与人之间的不平等和诸法之间的不平等，表现为高上者为“施”而低下者为“受”。施者与

受者，都将成佛的希望寄托于自身之外的他力，本有的法慧（佛性慧觉）当然不可能开显。所以，竺道生对“报应说”的批评要点是：佛教中的“易行道、方便道”决不能等同于“难行道、究竟道”。“易行道”中从“禅观念佛”到“布施图受”的最大误区在于没有去努力开发自身本有的“法慧”。

下面，通过考察竺道生从实相本体论角度注解所谓的“善”，可以进一步了解“善不受报论”的深刻含义。

三　顺理生心善与不来为真极

据澄观《大方广佛华严经随疏演义钞》第二十九记载：“生公云，凡顺理生心名善，乖背为恶。万善理同，而相兼亡，异而域绝，即斯义矣。”（《大正藏》36/220上）句中，所谓“理”是指“诸法实相”理本体，所谓“心”是指“慧觉”。竺道生首先说明所谓“善”并不是指形容词词性那种伦理学判断的程度，也不是指名词词性那种伦理学判断的标准。这是与慧远在对“善”的理解方面最大的区别。

竺道生认为，“禅观念佛”的修持具有较强宗教伦理意义。他说：“念力而观，为造理之初始，是制恶就善也。”（《大正藏》38/386中）其中“造理之初始”指一种伦理思想的出发点。可见，慧远所说的恶与善是一种伦理性很强的判断。但是竺道生又认为，或善或恶仅仅分别表示人们对“诸法实相”本体的不同认识或体悟程度，不含多少伦理意义。所以，他并不主张以伦理的观点去判别人们是否对“诸法实相”有所觉悟。以善恶作为判断标准的人，希望以今世的诸善功德求取来世的圆满永生。这种目

的与体悟实相本体截然不同。“诸法实相”有“大相”而无色身，禅观念佛者恐怕不明白这一点。对此竺道生指出：“夫一善一恶者，迭为根本（即换作从根本的角度上看），永无判也。要当求其大（大我），原而观之（从实相本体的角度去认识），然后判矣。所以为善恶者，为身（永生不死）故也。”（括号内为作者解读）（《大正藏》38/386中）

竺道生进一步批评了将人的业、行分别为善恶的伦理活动，认为这背离了佛教“诸法平等”的本体论终极意义。他说：“妄分别法故有可贪著也。”（《大正藏》38/386中）这是一针见血的。分别善恶的目的是弃恶而著善。依他看来，以善业求善果去获得永生，在达到理想目的之前的所有修持本质上如同“信仰”之类的心理活动，其本身也是一种贪著行为，只不过转换成为了一种更高级的形态而已。有贪著心中必然有惑有烦恼。以弃恶取善的业行作为通向佛国净土的易行捷径，其最终目的是获得永生的善果。这与佛教涅槃境界中诸佛“非善非恶、非生非灭”的那种果位特点大相径庭。所以竺道生接着指出，有善恶之分而不视诸法平等的做法，直接源于内心对“诸法实相”这个本体的迷识，即：“惑内心，转为倒，然后妄分别外事。”（《大正藏》38/386中）

慧远的“善有报应论”与竺道生的“善不受报论”之所以存在较大的差距，主要还在于“所观之境”的不同。慧远布施于人行善于事，显法性权借于感物自然，可谓立足于俗谛而说真谛。他的《三报论》附题是“因俗人疑善恶无现验作”也说明了此义。所以，他认为佛境与果报都是实有的，但是所谓“佛境”不是一下尽然全部显现的，必须步步深入。它反映在禅观的不同级

第之中。慧远在《明报应论答桓南郡》中写道："夫事起必由于心，报应必由于事，是故身报以观事（事：俗谛的内容）。而事可变，举事以责心而心可反。推此而言，则知圣人因其迷滞以明报应之对，不就其迷滞以为报应之对也。何者？之难悟，其日固久，是以佛教本其所由而训必有渐。知久习不可顿废，故先示之以罪福。罪福不可都忘，故使推其轻重。轻重推于罪福则验善恶以宅心。善恶滞于私恋则推我以通物。二理兼弘情无所系，故能尊贤容众，恕已施安，远寻影响之报。"（《弘明集》卷五）此段文字虽长，但其中的"不顿悟"之义与"以善求报应"含义十分清晰，不必赘述。

不同的是，竺道生的学术态度是只论"了义"而不论"不了义"、只论真谛而对俗谛不以为然。吉藏在《百论疏》卷上之余中记载有："竺道生云：善不受报，一向钟佛。"（《大正藏》42/240上）在《法华义疏》卷第四中吉藏又说："问低头举手，善云何成佛？答，昔者竺道生著善不受报论，明一毫之善业皆成佛，不受生死之报。"并说："今见璎珞经亦有此义。"（《大正藏》34/505上）吉藏所引竺道生那种"一毫之善业皆成佛"的观点，是竺道生"顿悟成佛论"的突出表现之一。所谓"佛"指"诸法实相"这个本体的本然显现。不悟则已，悟则全体，本体是不能以部分而累加的。因此，诸善"积集"而成就的那种佛果实际上是一种实体而不是本体。竺道生所理解的"善"则体现了一种本体性。

澄观所著《大方广佛华严经随疏演义钞》第四十一中讨论所谓"妄即真"这个问题时，引举了竺道生的"善不受报论"观点。他写道："先说法，后举二喻（作者解：指善、明或恶、暗），皆明不等。此亦生公十四科善不受报义。彼云：善恶相倾，

其犹明暗不并。云：何言万善理同（于）恶，异各有限域耶？答：明暗虽相倾而理实无绝。明能灭暗故无暗不灭。所以一爝之火与巨译火同。暗不能灭明，以其理尽暗质故也，思之可知。”（《大正藏》36/318下）竺道生要表达的是，俗谛所论方便权宜之说为“不了义”，其中不能含有“了义”。“不了义”如同黑暗。既然是黑暗，就不可能其中同时又含有光明。既然有一丝光明出现，在定义上就不再是“黑暗”了。在佛理上，一旦“顺理生心”就是善业全部。如“一爝之火与巨泽火同”，它所描述的对象是一类性质而不是各个分别的实体。“成善”就是“成佛”，并不需要以“积善”作为“成佛”的条件。可见竺道生的观点是：“悟”就是顿然全悟，不存在悟中仍存有迷惑。悟与不悟“各有限域”。但慧远的观点与之有明显的不同。慧远的“善有报应”思想有很大部分来自中国传统思想中“积善余庆”的理论。现在竺道生欲为佛教义理正本清源。从“善不受报论”来看，竺道生既不提倡那种“福田”意义上的广泛社会慈善活动，也不提倡那种“功德”意义上的寺院严格修持。

通过上述分析，可见竺道生与慧远在对“善”的定义方面理解不同，这是“善不受报论”与“三报论”相区别的直接原因。

竺道生以“顺理生心为善”。他所理解的“善”是指一种豁然开朗的“顿悟”过程。这种“顿悟”依“法慧”而实现，并无具体相状也无所可见。他称诸法实相之相为所谓的“不来相”。“不来相”就是“诸法实相”恒常、如如等本体的根本性征，它不随诸法的因缘、各人的修业以及禅观的深浅而有所变化，这才是所谓“顺理生心”意义上所谓“善”的真正内涵，竺道生称之为“善之极”。所以竺道生说：“既从体理为怀，来则于其为不来

相之来矣。有不来相之来者，善之极也。来本在于不来，来者尚无所从来，况来可得更来耶?”（《大正藏》38/371 中）最后的一句，特别批评了修习“三昧”者对所谓“佛现前”的那种执著追求。这种“佛现前”将“法身佛”形象化和实体化并作为一种“可来之相”，这是一种错误的认识。竺道生认为，“不来之相”才是根本意义上的“善”。这种“本体之善”与慧远所理解的“实体之善”存在着明显的本质区别，同时也是竺道生《善不受报论》的理论基点。

第六章　结　　论

竺道生的实相本体论及建立在此本体论基础上的佛性理论具有深远的历史影响。竺道生在中国佛学史上的理论建树对中国佛教理论的哲学化和体系化发展是一个重要的贡献。本章将就以下三个方面对竺道生佛学思想做出一定的评价。首先是竺道生的佛学地位与历史贡献；其次是实相本体论在竺道生生后的历史延承及其移植于中国真常唯心系佛教思想中的主要特点；最后是竺道生佛学思想给我们的一些启发以及我们可以接着探讨的有关问题。

一　佛学地位与历史贡献

竺道生佛学思想的最主要特点是：其一，能够比较准确地理解或把握佛教“诸法实相”本体的真正内涵，同时建树了中国佛教的第一个本体论。其二，在此实相本体论的基础上，他又以“众生有性论”和“顿悟成佛说”来进一步体现实相本体论，同时将此本体理论运用在“阐提成佛”、“法身无色”、“佛无净土”

和"善不受报"等宗教实践的具体问题之中，由此创建了中国一个比较系统的佛学思想体系。其三，竺道生佛学思想的思辨性和完整性为当时第一。

竺道生在其生前并没有获得明显的佛教地位。然而，梁武帝萧衍在《为亮法师制涅槃经疏序》中指出："制六师而正四倒，反八斜而归一味。……故法雨降而焦种更荣，慧日升而长夜梦晓。……佛性开起本有之源，涅槃明其归极之宗。非因非果不起不作，高义万善事绝百非。空空不能测其真际，玄玄不能穷其妙门。"（《大正藏》55/377 上）这段话与其说为《大般涅槃经集解》作序，不如说代表着当时对竺道生实相本体论的一种正式的评价。其中，所谓"反八邪"是指"破八倒"，所谓"归一味"是指以"诸法实相"本体为宗及对竺道生实相本体论的广泛认可。"法雨降而焦种更荣"一句正好说明当时佛教内外开始广泛接受竺道生"阐提成佛论"的客观现实情况。所谓"慧日"、"佛性"、"涅槃"、"真际"、"妙门"等等也是对竺道生实相本体论中贯彻始终的那种本体性思路的一种褒扬。同时也反映出以竺道生佛学思想为旗帜的涅槃学派在当时的地论、成实、毗昙、三论、摄论、楞伽及三阶、华严等诸多佛教学派中曾经独领风骚。可见，竺道生的佛学思想对当时中国佛学发展曾经发挥着一种导向作用——即将中国佛教思想发展引入或推向本体化的基本方向。这个历史事实足以代表当时竺道生及其佛学思想的历史地位，它表明了竺道生佛学思想对中国佛教思想发展所做出的第一个历史贡献。

如果客观地看，竺道生一生颠沛流离，主要原因并非他不固定地属于某个僧团，而在于他的实相本体论在当时尚属"新论"，

他本人又偏向于“说道”而轻视“传教”，如同谢灵运等时人称他为所谓“新论道士”。所以，他在最后隐居庐山东林之前仍然没有获得很高的学术地位。即使当时佛教界对他过人的胆识和佛学创造力十分敬佩，这也并非就是承认他已经具有怎样的佛学地位。尽管他的佛学思想对后来的中国佛学发展产生了久远的影响，但在当时却很难与庐山慧远净土僧团所谓“方便道”为代表的传统佛教强盛势力的社会影响相抗衡。但是，我们可以从一个更加宽泛的角度去考察竺道生佛学思想对中国佛教发展的历史作用和贡献。六朝时期存在这样的历史事实：当时仅仅凭借南方慧远的净土信仰和“自然法性论”，还不足以抗衡北方罗什所传印度佛教理论对中国本土佛教成长的巨大压力。正因为竺道生佛学思想日趋成熟并渐渐形成一个完整的颇具中国特色的佛学本体论体系，中国佛教理论被充实了哲学理论的思辨性，它促进了中国佛教理论的迅速强大，这种势力从南方迅速推向北方并为中国社会广泛接受，成为北方罗什玄理化佛教思想发生萎缩的主要社会原因之一。与此同时，竺道生首先提出以本体论为基础的“境界论”，一改慧远及印度佛教所推崇的以实体论为基础的“理想论”，并渐成中国佛教解脱论形式发展的主流方向。以上是竺道生及其佛学思想对中国佛教思想发展所做出的第二个贡献。

如果从佛性论和佛教解脱论在中国的发展角度看，竺道生“众生悉有佛性”的佛性思想渐渐深入人心，“顿悟成佛”的宗教实践方式渐渐融化了印度佛教那种寺院实修的森严壁垒，“众生本来是佛”的基本信念开始催唤中国广大民众对佛教的置信和向往。竺道生似乎具有将寺院佛教“解禁”而引向平民社会去实现宗教实践的普世倾向，实相本体论中的佛性理论淡化了佛教的神

秘性，直接促进了佛教的中国化进程。这种潜在、深入而根本性的宗教影响及其护教意义，为当时庐山净土僧团、长安御用僧团和建康寺院实修僧团力所不及，其原因在于实相本体论坚实的理论基础和社会实践特点。竺道生的佛性理论不仅直接影响了隋唐以后天台、华严、禅宗等佛教宗派思想的“心本体论”发展，而且影响着建立在心本体论基础上的那种从“以佛为本”的印度佛教转向“以人为本”的中国佛教的基本发展方向。这种影响一直延绵至近代中国佛学，比如“人间佛学”。本文认为，因为印度佛教理论所主张的真正解脱即所谓“成佛”是指出离人间，对比之下，竺道生的佛学思想就成为了中国“真常唯心系”佛教思想的肇始。实相本体论的佛学精神将印度佛教中神本论色彩很浓的宗教理论演化成为一种具有中国人本主义色彩的佛教理论。上述可以归结为竺道生及其佛学思想对中国佛教思想发展所做出的第三个贡献。

说到竺道生的人格及思维方式特点，可以归纳为以下三个方面：

第一方面，史称竺道生为所谓“四依菩萨”，主要体现他的学术态度，即所谓“依法不依人、依了义经不依不了义经、依义不依语、依智不依识”。这也是对竺道生人格魅力最精炼的描述。

第二方面，竺道生具有较深的中国哲学功底，他的实相本体论实际上也担当了一个儒、佛、道三教思想的综合载体，具体又表现为以下几个方面：

首先，他接受并融合了《周易》思想中“应而通遂”的认识论特点，在处理般若学和涅槃学之间关系问题时又借鉴《周易》思想中“阴阳相辅”、“动静相推”、“刚柔相济”这样一种中国传

统的本体论思想。竺道生深悟“阴阳相辅”的深刻道理，所以在罗什以“阳、动、刚”的理论方式论以“破法”说现象界的对面，选择了以“阴、静、柔”的理论方式以“立论”说涅槃境界。这就使《周易》中“太极为一，是生两仪”的本体论基本模式与六朝中国佛学中所谓“一体二用”的本体论格局有了许多相似可比之处，成为中国传统思想与外来佛教思想相融合的一个范例。

其次，他将中国传统儒家“天人合一”的基本精神融会于“众生本来是佛”的佛性理论之中，使印度佛教思想中的“梵本”思想态度和天人二元对立的基本思想模式，在中国的土壤中得到了比较彻底的改造，形成中国佛学与印度佛学的一个基本区别。

再者，他鉴取了中国先秦道家《老子》的“无为”思想和《庄子》的“无待、无住”以及“过程哲学”的本体论思维模式特点，借此发展实相本体论基础上的认识论。它带来的一个客观结果是中国佛学从本体论的理论高度真正纠正了魏晋以来“以玄释佛”的玄学本体论偏向，其理论力量为当时性空学派等诸多佛学思潮所不及。

第三方面，竺道生存在将宗教学理论转化为社会学理论的潜在思想倾向，表现在所谓“十四科”所努力的方向上。这种动机和行为趋向中国传统文化中的“入世”精神。竺道生提出“人本是佛”、“体法为佛”、“法即佛”等涅槃佛性论的基本观点，坚持一种以“即世”实现解脱的宗教实践立场和方式，与慧远罗什等主张“出世”解脱的基本立场形成了明显的区别。这反映出竺道生的佛学思想具有人本主义佛学的理论特色。

综上所述，竺道生在其晚年实际已经具备了代表时代佛学精

神的历史地位，而且已经对中国佛教思想的发展做出了很大的贡献，然而他并不去“显山露水”。本文认为，竺道生之所以能够创建以实相本体论为核心的佛学思想体系，是因为他具有崇高的人格和大师的风范，具有超人的勇气和高屋建瓴的学术气度，具有深厚的中国哲学功底和接转般若、玄学和涅槃三家学风的能力，具有解决六朝佛教理论发展时代问题和促进佛教中国化发展的历史使命感。

二　历史延承与理论深化

在对竺道生及其佛学思想做出上述评价之后，我们有必要关心竺道生佛学思想后来在中国佛学发展史上如何进行了一定的延承和深化，以便比较完整地了解竺道生佛学思想的历史发展全过程。本文认为，竺道生的佛学思想，特别是实相本体论以及以此为基础的佛性论，主要通过以下三种形式进行了历史延承和理论深化，即：一、梁代涅槃学派主要代表人物在对《大般涅槃经》进行了详细疏解的同时，对竺道生的佛性理论进行了发展；二、梁代《大乘起信论》总结了晋宋佛教本体论“一体二用”的基本形式，并通过“理本”与“心本”合二为一的理论方式，力图将“诸法实相”这个理本体替换为实体性的“心本体”，从而改造实相本体论的内涵。三、虽然，从隋唐开始以天台宗、华严宗和禅宗为代表的所谓“真常唯心系”佛教流派之思想实际上坚持心本体论而演变了实相本体论，但是，竺道生所开创的中国佛教本体论形式及其具有深度思辨特点的本体论基本思维模式由此得到了长久的继承和发展。现就上述三个方面略加论述。

第一个方面，竺道生是中国六朝时期涅槃学派的创始人。他的实相本体论经梁代建康味灵寺僧亮、法瑶、昙济、僧宗、宝亮、智秀、法智、法安、昙准等九位涅槃学派的其他法师以撰写四十卷本《大般涅槃经集解》的方式加以延承。当时大梁皇帝萧衍为之作序，可见实相本体理论一时被中国佛教举为要论。我们注意到，四十卷本《大般涅槃经集解》中多处记载着竺道生生前的言论。每有注解，该九位僧人总以竺道生的言论作为基调，或者说依实相本体论为理论根据展开议论。四十卷本《大般涅槃经集解》所讨论的理论线索有所谓“伊字三德”、“圆顿”关系、“佛法僧三宝”说、“应迹为妙有”的法身及佛性说、“法、应、化三身”的本体论根据、以所谓“实谛论”改造印度佛教传统的“四谛论”、“正、缘、了三因佛性”、“见佛性即是成就涅槃四德”这种高度的理论浓缩、关于所谓“阐提”的定义和“阐提转善论”、主张“以信为本”与当时《大乘起信论》思想相趋合、提倡多种“观法”、对“体用相即说”的运用、对“理佛性”与“行佛性”的初步演绎、宣传“四依四不依”的佛学研究方式和学风等等。这些问题的中心是“涅槃佛性”。

第二个方面，如前所述，在竺道生去世但实相本体论还未发生理论转向之前，涅槃学与般若学之间共同形成南北分张那种所谓“一体二用”的历史格局。对此，当时的大梁皇帝萧衍曾经总结道：“涅槃是显其果德，般若是明其因行。显果德以常住佛性为本，明因行则以无生中道为宗。以世谛言说是涅槃是般若，以第一义谛言说岂可复得谈其优劣。”（《大正藏》55/53 下）佛教以追求解脱之果为宗旨，竺道生更主张以“涅槃”作为一种本体性的解脱。对比之下，般若主要倾向于揭示现象界的本质，同时

将“般若智”作为众生出离客尘染境的主要动因。也就是说，般若学解脱论将所谓“动因”最终落实在人的主观意识与动机即或“心”或“智识”上，而竺道生以“佛性我”作为涅槃学解脱论之本体性的根据具有非意识非主观的特点，与此存在很大差别。当时“一体二用”这种本体论发展的基本历史格局或形式中，实际上已经隐含着“心本体论”与“理本体论”之间的矛盾。虽然不能说罗什的般若实相本体理论是“心本体论”，但至少它在认识论和解脱论方面表现为以“心识”为依，这也是罗什本体论很不彻底的地方。

本书认为，当时托名印度马鸣菩萨而实际由中土人士撰写的《大乘起信论》，在相当程度上是对这种佛教学术格局的历史总结或运用。也许因为它从北方而来并接受过般若学认识论和解脱论的较大影响，所以它直接依所谓“一心”作为佛教理论中的本体。这就是说，《大乘起信论》中所谓“一心二门”决非凭空而发。在当时的历史条件下作者似乎做了一定的演绎。如果以“一心”作为“心本体论”意义上的本体，那么所谓“真如门”就类似于涅槃佛性解脱论所解说的那种“诸法实相”本体的永恒，所谓“生灭门”就类似于般若性空论所解说的那种现象界的变换不真实性。因为《大乘起信论》由北方传来，它又融入了许多瑜伽唯识思想。般若也好，唯识也好，它们的认识论和解脱论似乎都偏向与以“心本体论”作为主要的理论根据之一。因此，我们不能将《大乘起信论》简单地理解为一般佛学著作，而忽略了它实际上是六朝时期中国佛学史的一个总结提纲。《大乘起信论》中所谓“一心三大（大体、大相、大用)”之说至少在理论的形式上综合了般若学和涅槃学两家思想精华，特别在“真如门”上演

绎了竺道生的实相本体论及其本体论的思维模式特点。《大乘起信论》一向在中国佛学史研究中引发所谓“真伪之辨”。上述观点一方面可以反证它是托伪之作，另一方面也可以说明它具有承前启后即将“诸法实相”本体论转向心本体论的理论导向作用。因此，《大乘起信论》的迅速流行也是竺道生实相本体论消解或淡化的土壤之一。

第三个方面，下面仅有的史料似乎揭示了竺道生晚年期间也曾注意到中国佛教“心本体论”的发生与发展问题。

竺道生有一位正传弟子竺道攸。据《祐录》第350页记载，道攸“少习玄宗，偏蒙旨训”。孝武帝曾经以其师习有承，还特别敕出为都邑法师。按其与竺道生晚年交往的年龄推论，此处所谓“玄宗”决非指魏晋玄学，而只能指竺道生实相本体论中那种“玄玄不能穷其妙门”的涅槃境界论。由所谓“偏蒙”一词可以得知，道攸曾经得到了竺道生的入室亲传。《祐录》（第350页）论及《胜鬘经序》时记载有道攸对其师的评价：“先师昔义，暗与经（作者解：指《胜鬘经》）会；但岁不待人，经袭义后。若明匠（作者解：指竺道生）在世，剖析幽赜者，岂不使异经同文，解无余向（作者解：无余解脱）者哉！辄敢解释，兼翼宣遗训，故作注解，凡有五卷。”这里揭示了一个重要的历史事实：竺道生晚年的佛学思想曾经十分接近《胜鬘经》的思想。如果道攸为记述竺道生晚年佛学思想而“翼（侧面）宣遗训”所作五卷本对《胜鬘经》的注疏不曾佚失，那么将是进一步研究竺道生晚年佛学思想的一个宝贵历史资料。按说《胜鬘经》由北凉昙无谶初译传入中国北方，比他传译的四十卷《大般涅槃经》要早，但是该经真正被传译到中国南方的却是南朝宋求那跋陀罗在竺道生

去世两年后即公元436年间的事。该经曾经被编入《大宝积经》的第四十八会，主讲佛性重宣如来藏，又提倡“以信为本”而归于涅槃。它着重讲所谓的“成佛道”又解说“心性本净、客尘所染”的佛教密意，发明“如来藏心（如来藏+心）”的观念。这实际上是一次实相本体论向心本体论发生历史性转移的契机。这一点也许竺道生生前已有预见，可惜实情不得而知。

竺道生并不主张“以心为本”。他认为所谓“心”具有实体性的特征，所以必定在生前对所谓“心本体论”产生过自己的看法。然而，人去楼空时过境迁。竺道生那种具有高度思辨和形上学特点的实相本体论也许曲高和寡，使之在中国佛学的历史舞台上昙花一现，终于为以天台、华严和禅宗为代表的那种具有实体性浓厚色彩的所谓“心本体论”所替代。

在“实相本体论”向“心本体论”的历史转变过程中，梁齐年间出现的所谓“形神之辨”所代表的“神本体论”是一个重要的历史过渡形式，值得另作论题深入研究。所谓竺道生实相本体论在后来的真常唯心系“心本体论”佛教思想中究竟占有多少成分及其存在的形式，这也是值得研究的问题。印顺法师所著《如来藏研究》中曾经将中国佛教思想进行过如下分类，即：一是被喻为“无包装老实药店”的以龙树中观学为代表的所谓“性空唯名系”；二是被喻为“糖衣之药”的以无著世亲唯识学为代表的所谓“虚妄唯识系”；三是被喻为“糖质玩具药”的以台、贤、禅如来藏学为代表的所谓“真常唯心系”。他将判教的根据归于实体化的一元论，比如或依中道或依阿识或依如来藏，却似乎没有选择从本体论的角度入手。他曾经在所著《印度之佛教》一书中希望通过“真常心+真我=真常唯心论”的理论模式去融合所

谓“实体论”和“本体论”之间难以调和的裂痕。这给了我们一个很好的启发：如果从本体论的角度能够对中国佛教在一千五百年的发展历程中所出现的各种佛学理论进行一次重新判教尝试，也许将很有价值和意义。如果这样，相信竺道生的实相本体论将被判为上乘教法。

三 照样子说与接下去说

建立或完善现代中国佛学中新形式的佛学本体论是长久以来悬而未决的重大课题，致使许多佛学家为之鞠躬尽瘁，比如近代熊十力先生就曾经将《新唯识论》作为一种力图摆脱心本体论的佛教哲学本体论重建。本文较详细地整理了竺道生在中国佛学方面的重要建树，对后人重新建立或完善某种新形式的佛学本体论是一个极好的范例和重要启示。竺道生的实相本体论堪称创建佛教本体理论的一个范例。早在距今一千五百多年前，竺道生实相本体论中“诸法实相”本体的基本内涵，不仅已经超越了印度佛教和中国传统哲学中那种宇宙生成论意义上“生生之本体”的局限，而且扩大到了宗教学和社会学甚至伦理学的范围。他曾经认为对所谓本体的认识只能是“顺理生心名善”和“体法为佛”。所谓“善”、“法”等都是对宗教学、社会学和伦理学中共依实相本体的综合性表述。所谓“诸法实相”本体虽然抽象，但它比所谓“心本体”更具有哲学性和根本性。这是值得“照样子说”的地方。

当然，竺道生的佛学理论特别是实相本体论也存在着不尽完善之处，表现出一些内在性的理论矛盾，从而造成了一定的历史

性缺憾。比如下面三点：

首先，实相本体论存在着“义理上的通透”与“教行上的晦涩”之间的矛盾，使之虽然具有宗教实践的普遍意义，但却缺乏宗教内部即寺院佛教修习的可行性或特殊意义。

其次，在“实相本体”与“心性实体”之间尚未找到一个有机的结合点或一条合理的理论通道。后来的台、贤、禅宗都曾为此作过努力，现代的印顺法师也通过判教方式分类出所谓“真常唯心系”。但本书认为这方面还存在可以进一步深入至核心与实质的较大理论空间，当然也存在着极大的难度。所谓“出世与入世”，即宗教哲学与社会实践之间的关系一直是一个怪圈或难解之谜。这个迷的存在也是佛教宗教形式之所以千年不衰的一个基本原因，也是宗教哲学的魅力所在。其“谜底”实际上应当是所谓“本体与现象”或“根据与存在”之间关系的哲学本体论解答。竺道生佛学思想发展的目的也许正是在努力为上述问题寻找一个比较接近“真谛”的答案。

其三，“个人超越的勇气”与“教团戒律的禁锢”、“新论普世的激情”与“传统护教的顽固”是当时竺道生与传统寺院佛教势力之间的激烈矛盾所在。它又进一步表现为以下三重矛盾，其一是“实相本体的形上意义”与“传统教行的形下实践”的矛盾；其二是“个别体验自发慧觉”与“僧团传教依于智识”之间的矛盾；其三是“人本佛本归宗实相”与“心本理本尚无落处”之间的矛盾。这些矛盾并非一个人的力量或依靠某一种佛教理论可以解决，竺道生对此自然束手无策，这也是他晚年选择“躲进深山成一统，管它冬夏与春秋”这种生存道路的主要历史背景之一。

"照样子说"固然必要,"接下去说"似乎更有意义。是否可以接着竺道生的佛学思想往下说,或者说什么与怎么说?本文认为,如果以竺道生的实相本体论作为原点,重点研究中国涅槃学、中国佛教解脱论、中国六朝佛教史、中国佛教本体论及中国宗教本体论等重大课题,是很有意义的。

附　录：竺道生言论汇编

一、《大正藏》第37卷，（梁）宝亮集撰《大般涅槃经集解》中引言

377上（380中）

道生曰：夫真理自然，悟以冥符。真则无差，悟岂容易。不易之体，为湛然常照，但从迷乖之，事未在我耳。苟能涉求，便返迷归极。归极得本，而似始起。始则必终，常以之昧。若寻其趣，乃是我始会之。非照今有，有不在今，则是莫先为大。既云大矣，所以为常。常必灭累，复曰般泥洹也。般泥洹者，正名云灭，取其义训，自复多方。今此经明常，使伏其迷。其迷永伏，然后得悟。悟则众迷斯灭，以之归名，其唯常说乎。

390下

虽行善有慧，若未解常住，法牙未生也。

391 中

夫施须食者，使得果五故，五皆归己也。若施不须者，则常五显也。常五显故，方是有常，然则施得常果，必由受者常故也。

居极而言，佛是常故，能施人常。就菩萨为论，体迹未极，交是有须。若必有须，何得忽从麁形，顿成妙常耶，显其必同上言，乃令实耳。

392 中

一往云等，未晓其然，须以事设难，然后辩也。

393 中

何以知久非食身耶。夫见佛性照见之时，岂待食乎。而云食已见者，答知非食也。

394 中

应感之事，是佛境界。示同于外，理不可请。内实常存，又何所谓耶。

394 下

以理验知，非理涅槃也。夫从惑有身，身必起惑，何由能反。要从师乃悟，而受悟有解，惑则冥伏。冥伏不起，亦名为灭。而未永灭。若至于无师，然后都尽，谓究竟断矣。然则久已无有。今日舍身，明非实灭。灭既非实，示同奚请耶

夫有有则有灭，有灭则有苦。既已度有，何有灭苦耶。无苦

之极，假名妙乐。假名为受，故无所应请也。

395 上

纯陀深得不灭之旨，说其所解，以自陈也。纯陀言迹，似如无灭，故据灭为难也。

395 下

以佛所说，为证真实之理，本不变也。唯从说者，得悟乃知之耳。所说只理，既不可变。明知其悟，亦湛然常存也。

396 上

上云不应与佛同于诸行，斯则解佛是无为矣。既解而能说，真护法也。引此为譬，以显其旨。贫者，乏法财也。女者，以本为善，能生今解也。

行未浓故，不负为恶所坏。本所安者，不立故云无有也。

396 中

众结为病苦，生死为饥渴也。善是三法外界，而为恶所坏。来在生死，去家展转，是游行之义。既厌苦求乐，而非本善。应得不得，是乞丐义也。

三界之身，为邪见之宅，为恶所止，于其本善，为他舍也。

既以如来无为为解，理无偏惑。譬之一子，生在所寄，谓之寄生也。

396 下

五欲如风雨，诸法如寒苦，恶友如蚊虻也。

邪见是受身之本，为舍主也。非拨其解，谓如驱逐也。

397 上

怀则嫉正，必以害加人，譬之河也。执真解而不顾险者，喻抱儿而度也。

397 中

正见未浓，而邪心中起也。邪心内昏，譬卧寐也。害逼身命，喻火烧宝也。

此譬不说佛是有为，必以成无为义也。

397 下

知非己招，如从眠寤也。即从惭愧为衣也。

即以惭愧为衣也。若言佛是有为，无惭愧也。

400 下

佛虽为纯陀说不灭之义，而诸比丘执昔教不已。今将释之，以明今昔之教，则妙善同也。昔说一切皆空者，本为众生著三界之惑，以遣不空之病耳。言迹既漫，理应致疑。今许其疑问，微言得显，引背归宗也。

401 下

夫照极自然。居宗在上。上不可并，故横必非矣。所除累近则解脱，于下则不应，兼则色身是俱，非先后故，从亦非也。三

无离理，故别之尤非，是以湛然弗差，犹如伊字。既云常矣，岂有今灭。今灭非实，色身则存也。一言蔽诸，伊字之喻也。

402 上

闻涅槃如世伊字，始悟昔说无常之旨，止于三界而远表于常也。

402 下

上云修无常，能除无常想。想是慧名，似若桙楯。宜更明之也。若离者，谓不修无常想，则无般若。般若既无，则无解脱。今日岂得入涅槃乎。若不离者，取昔说相为无常想，则是颠倒，岂得言与慢等俱离耶。

403 中

菩萨如香象，声闻则未然，云何可舍耶。

从依昔教得解，而从余教未了也。半解尚应更教，况全未了耶。

403 下

昔亦佛说，今亦佛说，昔解既非，今何必是。是故还持昔解，乃取判于佛也。

404 上

将夺先兴也。

既蒙善哉，乃呈余修，以自多也。醉人之譬，以不更修为惑

也。徒知昔说无我之名，未达更修之乖义，醉有所归也。

404 中

更修既非，前修亦非，故今始得非之，云其修非也，亦修无实义也。

404 下

倒具非修，理固然矣，而以此人，尤诸比丘也。

405 上

对起而言，于无我为我者，亦是以无我为我，岂谓真修耶。始欲明胜三修，先说世间本无我实，倒见之我，有字无义也。翻八倒故，名出世间也。下结云，以不倒故，知字知义也。

405 中

生死不得自在，故曰无我。二乘不常见，故曰无常。反正见故，不得出若。夫横起者，皆有为也。

若佛涅槃，无复教者，虽修梵行，终不能离此毒耳。言佛若住世教我者，乃当得随佛入此涅槃也。

所以咐嘱声闻者，明要须兼解，然后得道也。迦叶在佛前出家，以十万佛为师。佛既成道，为佛弟子，若行第一，深解成就，必可以轨诲后学，故咐嘱也。

406 中

常与无常，理本不偏。言兼可真，而必是应获，由二乘漫

修，乖之为失也。乖则永隐，谓没深也。

406 下

于不得者为故，在水中也。言旨既现，不复深迹，珠之力也。

407 上

如说修行，譬之安徐入水也。要在修习我常四法，而实不废方便之义也。修常后乃解无常，其理始是得来在我，故曰智也。

407 中

昔说无我，实亦表于我者，言教何以专说无我，得离于我而不说我，今方说耶。

407 下

夫受化者，必有解分。垢重者，摄轻故为王，垢重故智少也。虽复垢重，而断善犹轻。今取其中，以愚相训，必有师焉。耶训会情，宗莫易也。

408 上

成佛凡四十八年也。一日屈节，则终身成师也。

408 中

以定除乱，谓之治国。以慧去病，谓之疗病也。

五戒十善，亦是医方，实以舍下，而似生上为伎艺也。

408 下

已受五戒十善之化，此欲为欲说无常教也。执无常教，该于常也。

409 中

耶设于常，中实已变，外以如本而能惑于人，为酒糟也。既生常惑，无常寻起，为滑草也，所说无实为麦麸也。无相之说，譬之清水也。授法不偏，为适中也。

投非其病，则成毒害也。

读诵诸经，已养法身。若专在去结，譬处高源。若从斯起惑，譬处下湿。

410 上

欲令问长寿因也。长寿本是人生死，济物之良津。以慈心为本，慈之为济，无制戒律，令不作诸恶，然使行善，以之报也。既无戒律，有罪必治，即事如似无慈。谓无慈者，非从疑于戒律，乃是厚诠寿本，不可不问也。问于寿本，是菩萨事理，非声闻所应妄豫，故推之焉。

417 上

如来何寿，以百姓为寿耳，谓之寿海。以百姓寿为寿，感必出矣。出必无穷，若陂池也。

418 中

作醍醐者，本是妇女所能，若从其受，必有成理。今云无者，譬无弘通之近，贤圣善友，所以无成。

418 下

凡夫横取，凡之三焉，此其一也。虽复无师，籍以读诵之善，或受人无而计之为福，横之一。

精纯成苏，余计为浆。二乘成道，身则是余，苟不解常，乖此远矣。横之二也。

419 上

又谓经得常住胜解，而不识之，更说种种耶常之法，常耶既增，坏本常味，无时俱失，横之三也。

合譬也。佛经今人得戒定智慧，斯三法者，本是得佛之要道也。彼以取世乐故，失本为余也。取世乐故，为弃也。本不应取，以世乐而取，谓之谓盗窃也。

不计解戒定智，谓常住解脱因义，故不解解脱，合二横也。虽更加常，未断善根这，犹以少善，生欲界天，合三横也。

419 上

后佛出世，说真常也。

善说世善，所以得常住之义，况出世乎。凡夫既舍，佛得持还也。

以付菩萨，使得常解，道兼天下。

以上来而言之，常法虚实，居然有在也。法者，无复非法之义也。性者，真际无变之义也。即真而无变，岂有灭耶。今言灭

是法性，盖无所灭耳。向云灭是法性，似若丈六犹存。丈六若实，故是非法中出也。法性无有非法，何有丈六哉。身与法性，不可得并，而有身未了也。

419 中

尚不知世善，故天生，岂知归三宝耶。

420 上

法性照圆，理实常存。至于应感，岂暂废耶。

421 上

长寿之与金刚，皆共谈丈六，但内外言之耳。长寿为外应之迹，金刚为内照之实。实照体圆，故无法也。

428 上

滋味之浓，莫深肉食。肉食苟浓，必忘滋测。滋测之大，谓之种也。种既断，长寿理绝也。

428 中

病有二种，谓从意从想。挟情而止，谓之从意。所贪无涯，谓之从想。是以小制损其意也，都制损其想也。

437 中

执无常者，必畏常说。如必畏者，四依出化，则成魔矣。

437 下

此明说常有真有伪，不可其不信也。

439 上

法理湛然，有何兴何没，但行之则盛，不行则衰耳。

441 上

师师净众，莫二其行，有王之义也。

肆情为恶，害智慧命，为旃陀罗也。

448 上

前云佛法中我即是佛性，是则二十五有。应有真我，而交不见，犹似无我，教理未显，故有此问也。

448 中

既翳成佛之理，又障见成之明也。

本有佛性，即是慈念众生也。藏者，常乐之理，隐伏未发也。

种相者，自然之性也。佛性必生于诸佛。向云我既佛藏，今佛性即我，互其辞也。

449 上

共所安故，是为一家也。

犹是未信之言也。

449 中

所言故者，必能示其金藏耳。

理不可设，唯我能知也。

449 下

除结惑之覆为掘，见佛性故，为出舍藏也。伏结信仰名之为见，未是得也。

450 上

前明除惑乃见，今明已经受化也。禀化未浓，譬之婴孩，而邪我所惑，喻之得病也。

无我之教，非物所嗜，为苦味也。

450 中

今说常我，判二教之分明也。

451 上

明非不有，而非已有也。以智慧之额，致真我之珠也。无明为众结之首也。

452 中

不觉失时，闻问乃惊，以漫说为失。既谓失之，应求所在，遂谓不存，以为幻化也。以其遂谓不存，乃说我以悟之。既理显身中，亦是语知显也。

执失不信今说也。智慧之镜，从佛而得，如医执也。

453 上

不从佛说而计者，乃更反成其惑也。

菩萨说无我之教，表如来真我，譬闻香也。往古诸佛，说无我法。无我之理，如彼木筒，有外无内也。

453 下

常我之理，应万行之时，义昧悉在经文矣。佛涅槃后，研寻经教，偏执其义于一昧之理，随说成异。取义既偏，受身殊别也。

454 上

不以取之有偏，正理遂坏。不以受身不同，使真我断也。

454 中

虽坏五阴，无损佛性。伤五阴故，名曰杀生。不可以佛性无损，谓无不善业也。

虽复受身万端，而佛性常存。若能计此得者，实为善也。譬横计于我，自以为善知也。以邪智破析诸阴也。佛性不为邪见所穿掘也。

455 上

经教虽以悟物，要当从之者悟也。是以于悟者，为甘露。乖之者，为毒药也。

461 上

因缘不得相离。因缘有故，学得成佛，岂离无我而有我耶。彼明不二之义，亦如今说也。

461 中

核论理衷，要从缘生，非他非自也。非乳则无，岂从他耶。苟能自生，何用必续相，似之后耶。不从他来，又不自生，唯应乳出，故言先有其相也。

461 下

背明成无明，故惑不二之相为二相耳，非本二也。

463 上

若唯佛是我而难见者，凡夫天隔不应，生于我想。我想虽惑，要必有由。若有由者，便非悬绝，云何言十住菩萨，乃仿佛也。彼此相益，有亲友之义也。

所说真我，能断众生断见之惑，譬之刀也。

463 下

若以实为实，乃成窃耳。以不实为实，然后知非也。应诘求其实义，为索示也。分裂诘求，实不可得也。若修得为用，是故取耳。得非修故，故名为窃，似而非也。一往所见，非实之谓也。

464 上

凡夫所谓我者，本出于佛。今明外道所说，亦皆如是。然则文字语言，当理则是佛，乖则凡夫，于佛皆成真实，于凡夫皆成俗谛也。

因上所言，凡夫所谓我者，本出于佛。今明外道所说，亦皆如是。字语言当，理者是佛，乖则凡夫，于佛皆成真实，于凡夫皆成俗谛也。

464 中

彼之字义，名曰不尽，而指法身，今先据涅槃为端也。

467 上

虽未发心，而得为菩提之因，与大权无异。若闻佛性信解，则是菩提心发乃为因耳。若生诽谤，岂为因耶。

482 下

无苦者，体既非苦，而能无苦。而众生以微代重，以为无苦，是曰横计也。

生是生者所贪，苦是苦者所恶。贪则为胜，恶则为剧。下生自是三途，下苦自是人天，而生即是苦，似苦下苦，是彼下生，故致问也。

483 上

对下苦横生乐想，以为难也。难意不许下苦生乐，故以此为征也。不生乐想是无乐之验也。脱千受一便妄生乐想，无乐信

矣。

483 下

二乘不知常住，故不乐因。

487 上

理无二实，而有二名。如其相有，不应设二。如其相无，二斯妄矣。

惑者皆以所惑为实，名实谛也。虽云实谛，实不遂异，故是第一义耳。第一义谛，终不变为世谛也。若世谛即为第一义者，唯有第一义，无世谛也。理若所谈，唯一无哦，方便随俗，说为二耳。五阴和合，非即非离，无有定相。圣人如其相性而知，胜世人故，名第一义也。热炎不以实为实，是则世谛。解其不实，是第一义谛。世之所著，为世谛知其实，故第一义。

488 上

有多惑故为世谛，无多解故为第一义也。事近远为世谛，得实为第一义。解则见故故名第一义，惑之者为世谛也。就前说不了，如似实谛，全异四谛，故更问也。常乐我净名真法，四谛有文则名实义也。二乘虽有四谛，以无真实惑，成八倒虚妄之惑也。纵令得解，非大乘也。若体真四谛则无此病也。

488 下

向云四谛有实，名为实谛。而如来虚空，佛性皆是真实，便是四谛真实，合以为三，三有不实，故须分别也。

489 中

案名而言，唯在结灭。不及不灭，结灭害除，理应证知，斯则名谛。谛者审实为义，故为实耳。非前所言实谛也。

489 下

道之名者，在用能通，不及无用也。未极则转进无常，极则常也。

516 上

离难闻不闻也。若果不如向言，便是闻复闻也。复闻不可重闻，犹不可闻，必不可闻也。不闻之理，遂不可闻，为踬亦大也。

516 中

合难闻不闻也。谓闻不闻，似若闻成不闻，理既不然，便应闻自是闻，不闻自不闻也。

516 下

若不闻复为闻，一往如似可得救义，而闻更作闻，为踬大矣。

517 下

虽复无据，会亦同途，是以远来，致斯请也。

518 上

佛说而彼听即显闻矣，更同四句以尽其美也。

519 中

虽得生得漏而无常在，生不在有漏故有漏常也。若变成生所则无复自性也。无漏于有漏为他，若有生他之能亦应有能，生无漏之能也。早应名生，今何晚耶。虚空亦本无。

519 下

后有生不生，今离之亦不可也。

520 上

前已离生，今离不生也。既云不生而言其生，是则不生为生也。生若先生今则不应先生也。

520 下

有为相续而常，故云生亦常也。

531 下

尽者，结习都尽也。善性者，理妙为善，反本为性也。实者，体是常也。真者，见常故也。常者，不见常则不常也。乐者，常故也，我者，常故自在也，净者，垢尽也。凡夫结断，亦名涅槃，故反之也。未都尽故，不名为尽，于缚有结，亦名解脱也。善性者，亦是妙善也。不实不真者，不见常故也。无常乃至不净者，还起结故，是故无也。

532 中

如来就人名之也。觉者，从结使眠觉也。善相者，涅槃惑灭，得本称性。如来直善而已也。常乐我净者，言似有不来，而实常来为相也。解脱者，人似未脱而实解脱为相也。真实者，见常而常则其人矣。示道者，示物正道也。示可见者，示于同人，故见也。

无非法为法也，在人显焉。而宣通于物，使人行善为主，故先举善不善也。得理为善，乖理为不善，皆当其实，乃为法矣。常不常乃至净不净者，要在无倒于四，是法之正体也。若知不知者，法无无知，故复已知不知为法也。若解不解者，弘法在言，得旨在言，故复以解不解为法也。若真不真者，乖真为非法，故复以真不真为法也。若修不修者，弘法贵在修学，故复以修不修为法也。若师不师者，法表成师，故复以师不师为法也。若实不实者，既真即实，实显则定乎是非，故复以为法也。

532 下

虽多无同，各人一耳。而法不可异，然后成众无异，则常和则恒乐，非外所坏，名之为我。不容致漏，称曰为净也。弟子相者，众非独悟，居然有师也。可见之相者，众理在人，故可见也。善者，莫能有违，斯则常善也。真不真乃实不实者，性本是真。举体无伪，未能究理，何以为实也。

常无常乃净不净者，实相言理，故与法不同也。人自乖之，倒於四耳，四中无倒，理之本矣。善不善者，乖理则不上善，反之则成善。若有若无，若见若不见者，理隐似无又若无可见也。

若涅槃解脱及断者，乖理成缚，得现则涅槃解脱及断也。若知不知者，理中无有不知也。若证不证者，理隐若难明，而画然可证知也。若修不修者，修必得用也，是名实相。非是涅槃等者，此七义理同而义趣不一，不一皆异前后，会之为足也。

533 上

不见虚空者，虚空自表无空知空者，为不见空。今以譬理结句后明也。若是无物名虚空者，如是虚空乃名为实者，有虚空相，则是三界之物。以无物故，乃是真实也。以是实故则名无常者，无物之空理无移易，为常无也。以常无故，无乐我净。既无空者，亦无常乐我净，义在于无，不得云有，乃是所以有也。譬如世间无物名空者，形相空耳而取无物，为无相空譬也。

533 上

涅槃之体者，涅槃自表无涅槃，同于虚空也。断烦恼处者，以断处名灭，乃无所以灭也。即是常者，无灭之灭则是常乐，不全同虚空矣。寂灭之乐者，即云是乐，恐滥故须明也。如来有二种乐者，谓无知之乐也。实相三乐。一者，受乐者横计，虽非无为，亦设斯乐也。佛性一乐者，菩萨佛性无乐，以当有菩萨乐也。

543 中

不疑菩萨不了了，乃嫌得见耳。佛性妙绝，备众善乃见，菩萨住何等法而得见耶。既云得见，以何眼见耶，乃以佛对之耳。

若佛性不可得断，便已有力用，而亲在人，体理应可见，何

故不见耶。

544 上

答佛性体也。要当先见不空，然后见空，乃第一义。第一义空，已有不空矣。佛始见之，故唯佛是佛性也。十诸菩萨，亦得名见，下至大乘学者，又得名耶。所以举第一义空为佛者，良以义类是同，而该下学。用进后徒，不拘常义而无非是，必可以答无畏问也。

544 中

不兼见不名智慧也。不偏见者佛性体也。不偏则无不真矣。不可以不见为无常也。三者皆与见中道名也。有真见者居然自别也。

一切诸佛莫不由佛而生，是以前佛，是后佛之种类也。

前言三种中道，但取兼见为佛性体，而中必能通故，故云道耳。今明三道，取其能通，明真道有在也。背道非实，名为凡夫，凡夫故为下也。

546 中

与真反也，苟是实者，生死为无上，是以义称为上矣。无有得第一义空者，故不名下也。上道非上，从意为上耳。

即生死为中道者，名本有也。本有种生，非起灭之谓，是以常乐无为耳。

十二因缘为中道，明众生是本有也。若常则不应有苦，苦断则无成佛之理。如是中道观者，则见佛性也。

547 上

灭于死者，乃曰涅槃，苟曰不见，岂能得乎无，有得义故，以不得为 名，况不观者耶。如菟马者，二乘观也。菟马渡河，不得河底，况众生无明所覆，不见理也。向明十二因缘观者，应取因时名为佛性，故以胡瓜为譬，真见因缘然后果成者，非真譬也。向佛性名中有因有果，故明因果有属也。

547 下

智解十二因缘是因佛性也。今分为二，以理由得解，从理故成佛果，理为佛因也。解既得理，解为理因，是谓因之因也。成佛得大涅槃是佛性也。今亦分为二，成佛从理而致是果也。既得大涅槃，义在于后，是谓果之果也。

547 下

因果同为譬耳。作因果不同，前二分为四，此乃为三，此为异也。

548 上

缘生非实故不出，缘散必灭故不常，前后故不一，不离故不二也。来去之义类生灭也。非作因故非因，非因故非果也。

佛性是种生义，故是因非果也。涅槃是究竟义，故唯果而非因也。乖理为作有，皆因缘生也。无不因无不果也。不从因有，又非更造也。作为故起灭，得本自然，无起灭矣。因果之义备于十二因缘中矣。十住菩萨，其犹病诸，况二乘乎。不从作有，岂

有始乎。。既不见知，何有终也。十住几见，仿佛其终也。始既无际，穷理乃睹也。

548 中

不从因有，又非更造也。

549 上

法者理实之名也。见十二缘，始见常无常，为见法也。体法为佛，法即佛矣。夫体法者，冥合自然。一切诸佛，莫不皆然，所以法为佛性也。

550 中

佛性义显，莫先于此（指阿褥多罗三藐三菩提），故即为名焉。我名本出常存不断，佛性不断则是其义，故以名之，非实是也。常故自在，是我义也。应减无端，此之自在。从彼而出，本非我故，复名无我也。

554 上

此下明皆非作法，然生了之义，于兹而显也。由六度而成菩提，故曰生也。

二、《大正藏》第 38 卷，（晋）僧肇撰《注维摩诘经》中引言

334 中

（说菩萨净土）生曰，净土行者，行致净土，非造之也。造于土者，众生类矣。容以滥造，不得不先明造本，以表致义，然后说行。

334 下

（注：所以者何菩萨随化所众生而取佛土）生曰，夫国土是众生封疆之域。其中无秽谓之净，无秽谓无，封域为有。有生于惑，无生于解，其解若成，其惑方尽。始解是菩萨本化自应，经究使成既就为统国。有属佛之迹，就本随于所化，义为取彼之国。既云取彼，非自造之谓苟。若自造则无所统，无有众生何所成就哉。随所调伏众生而取佛土。

335 上

（注：所以者何菩萨取于净国兼为饶益诸众生故）生曰：所以上几句也（指肇曰：法身无定，何国之有美恶，斯外何净可取。取净国者皆为彼有，故随其所应可取焉。）若自无造国又不在彼疆，然后能成就众生耳。……造立宫室譬成就众生也，空地是无妨碍处譬取无秽，秽则碍也。

336 中

（注：若於虚空终不能成）生曰：於虚空谓无物可用作宫室也，譬造国无众生可成矣。

（注：菩萨如是为成就，众生故愿取佛国）生曰：无碍处也。

（注：愿取佛国者非于空也）生曰：非无众生也。

335 下

（注：菩萨成佛时不谄众生来生其国）生曰：致国之义已备于前，今但明众行是净国之本，居然可领，故云空积当知，知如前也。答其所问，故偏于事净，以表无秽直心，真实之心也。斯则善行之所本，故首明之也。不谄众生是净之一事。菩萨皆语其行，众生皆言其报。而对说之者，明众生昔受此化。今有此果，菩萨行成，应之则属于佛，豫总为国，故云来生也。

336 下

（注：不嫉不 ，正见众生，来生其国）生曰：终修于十善者，会上诸行，成身口意净，为净土之本也。

337 上

（注：随其心净则一切功德净）生曰：功德者殊妙果也，本其所以，故以名为焉。

337 中

（注：作是念，若菩萨心净则佛土净者，我世尊为菩萨时意岂不净，而是佛土不净若此）生曰：既闻事净，便封在事，还昧无秽，谓石沙（非净）与行为乖，故示难决之。舍利弗诚无不达而居不定之地，可傍为不悟，故设斯以申众怀，应机而作，本从佛慧中来，今示非已，岂虚也哉。

337 中

（注：佛知其念即告之言，于意云何日月岂不净，取……如

来佛土严净，非如来咎）生曰：日月之色无不表色，而盲者不见岂日月过耶。佛亦如是，昔之为行以化众生，无有不致。无沙石之土，而众生有罪，故得斯秽不见之耳，非佛咎也。

（注：舍利弗，我此净土而汝不见）生曰：既明不净，罪在众生。则为净之旨，居然属佛。故云我此净土，而舍利弗据秽致疑为不见也，言而者伤之也。

（注：……何我见释迦牟尼，佛土清净譬如自在天宫）生曰：螺髻梵王，迹在生死，邪推已同在三界受福为净。知无福者自取秽。释迦之土便与天宫无异，以后舍利弗之不达为惑哉。

338 上

生曰：神力变地者以明出秽为净，喻砂石虽秽至于离恶之处不容有异，又现此示无定相，以遣封秽之情使取为净之旨也。

生曰：且观者且寄严净以明无秽，于实乃现亦无事净土矣。

生曰：既悟其义而据自疑已前为本，故云本不见闻也。从不见闻而悟之，则佛土为好净悉现也。

生曰：既云是同则与彼无异，俯就下劣故示若不净，譬如诸天共宝器，食随其福德，饭色有异，如是舍利弗若人心净便见此土功德庄严。

343 上

（注：佛身者即法身也）生曰：夫佛身者丈六体也。丈六体者从法身出也。以从出名之故曰即法身也。法身无非法义也，无非法义者即无相实也。身者此义之体也，法身真实丈六应假，将何以明之哉。悟夫法者，封惑永尽仿佛亦除，绝妙三界之表，理

冥无形之境。形既已无，故能无不形。三界既绝，故能无不界。无不界无不形者唯感是应，佛无为也，至于形之巨细寿之修短，皆是接众生之影迹，非佛实也。众生若无感即不现矣，非佛不欲接，众生不致故自绝耳。若不现而为现者未之有也。譬日之丽天而影在众器，万器万影皆是器之所取，岂日为乎。器无水则不现矣，非日不欲现，器不现故自绝耳。然则丈六之与八尺皆是众生心水中佛也。佛无常形，岂有二哉，以前众患皆由有身，故令乐佛身也。然佛道迹交在有，虽复精尘之殊，至于无常不应有异。而今乐之宜明其意，既云即是法身，非徒使知无有身患，乃所以用断一切众生病矣，斯又引使药法之行下法，是以行祈法者得佛身也。

343 下

（注：弟子品第三十。尔时震者假诘摩自念寝疾在床）生曰：自念寝疾者自伤念疾也，夫有身则有疾，此自世之常耳，达者体之，何所伤哉。然毗耶离诸长者子自，皆觐佛听法，维摩诘事应是同，阂疾不豫理在致伤，故托以崇法招佛问疾也。

（注：世尊大慈宁不垂愍）生曰：以阂疾不豫妙听，良可哀也。此之可哀之理应近者，是哀哀之为事宜遣慰问，而佛大慈普念，今也无使，宁不愍之耶。此盖因常情以期使耳，岂曰存已，乃远以通物也。若佛遣使，则向疾之弊忽化成大休也，反常之致不亦然乎。

344 上

生曰：知其意者达其旨也。今日之使理归文殊，而命余人

者，托常遣使之宜，欲以假置维摩诘德也。德以此显者，既在昔，今必高推，推若有理则理可贵矣。苟已伏德而籍，闻理为贵，至于论疾之际岂不悟哉。夫遣使之礼，要当自近及远，是以先弟子后菩萨也。舍利弗是亲承之最，故首命之焉。

344 中

生曰：夫以妙乘无往不尽，而今所扣，盖是还应群生，于舍利弗岂有不堪非堪之时耶。不堪之意良在于兹，今欲现之若实要应有寄，维摩诘迹在辩捷，为一国所惮，往有致论之理，而舍利弗曾亦示屈，于彼以为不堪，孰谓虚哉。

344 中

（论宴坐）生曰：有以致辞，非拒命也。托不拒命之辞以取推维摩诘义也。不必是者不言是非，但不必是耳。不言是非者，实可以为求定之筌也。不必是者，有以之致病。病所不病，可不呵哉。舍利弗诚无所复，假宜由行轨物，所行交是彼之所病。维摩诘以其居不足之地，故可寄以为呵。然则舍利弗迹受屈矣，宴坐者闲居之貌。

生曰：夫宴坐于林下，以隐其形也。若形不隐必为事之所动，是以隐之使离于事，以为求定之方，而隐者有患形之不隐。苟执以不隐为患，而隐者犹为不隐所乱，非所以隐也。隐形者本欲藏意也。意不藏必为六尘所牵，是以藏之使不见可欲，固得以息欲。而藏者有患意之不藏，苟执以不藏为患。而藏者尚为不藏所乱，非所藏也。若能于三界不见有不隐不藏之处，则不复为之所乱耳，乃所以是隐藏之意耳。现不必出界，故言不于三界现身

意也。

344 下

（注：不舍道法而现凡夫事，是为宴坐）生曰：既隐林中便应求定，正身故不违道，斯可以求道定之良术也。若封以不正违道而正之动乖定而住之者，犹复为不正及动所乱……

345 上

生曰：既正身不动，次应摄念。摄念之法，若去所缘即摄令还。念去从事，谓之驰外，摄还从我，谓之住内。苟（怎么能）以驰外而乱住内为定。即复是为内外所驰，非所以摄念之意也。心不住内则无内可住也，亦不在外有者则无处可住也，然后仍是不复驰矣。

生曰：摄念之义，要得其道。其道为何，在乎正观。正观即三十七品也。三十七品观是见理之怀也，以从理而见故意可住耳。若贵观得理，即复是为观所惑，则失乎理，非所以观也。若于诸见不动，即是行三十七品者，是则不见三十七品异于诸见，则无复惑矣。不动者不去之也，诸见者邪见也。

345 中

生曰：既观理得性，便应缚尽泥洹。若必以泥洹为贵而必取之，即复为泥洹所缚。若不断烦恼即是入泥洹者，是则不见泥洹异于烦恼，则得无缚也。

生曰：夫人才有长短，所能不同。舍利弗自可不能余何必然，故不抑之而不告也。复得因以广维摩诘之美焉。

345 中

生曰：说法本意欲引使贵法，除非法也。彼既贵之，便封著而乐小。乐小者于欲离病，然违其大本。封著者则乖于法理，乖违诚出彼情而说法者，可致暗根之嫌。以有不知法说之迹，白衣非取道之操。幸可不说舍俗之理，以份其本也。居士以贪著为怀，不可使见法可贵以移其著也。故云为白衣居士说法不当，如仁者之所说也。

346 上

生曰：自此下大论法理也。法有二种，众生空，法空。众生空法空，理诚不殊，然于惑者取事有难易，故分之也。众生以总会成体，不实之意居然可领，故易也。法独立近实之趣多，故难也。今先明众生空也。法无众生者，以无众生为法也，离众生垢故者释之也。言众生自出著者之情，非理之然也。情不从理谓之垢也。若见得垢情必尽，以离垢验之，知无众生也。众生者重事会而生，以名宰一之主也。（道生释空，归于法。道生亦说情，只是情应合理。众生以情为生，无众生即无情。情以会事，为宰之主也。）

（注：法无有我，离我垢故）生曰：我者自言在，主尔也。

（注：法无寿命，离生死故）生曰：存世曰命，百年寿亦名有寿命者也。寿命是宿行之报生死之法。夫有寿命之垢则有生死之累，於累则难以验无寿命者，愈明也。不言寿命而言生死者，寿命是人情所爱，若闻离之，必不能生乐。生死是人情所恶，若闻离此必欣故也。

生曰：人者灵于木土之称。是往来生死者也，往来固无穷矣，断则愈可乐也。

346 中

（注：法常寂然，无诸相故）生曰：寂然者，寂静无事之义也。相者，事之貌也。众生易了，著之为惑重故，以其垢于内。明之法难悟，著之为惑轻，故以所惑于外显之也。

346 下

（注：法不属因，不在缘故）生曰：因谓先无其事而从彼生也。缘谓素有其分而从彼起也。因本以生为义，今也不能不生，岂曰能生哉。是则因不成因矣。固近故难晓，缘远故易了。今以所易释所难，则易也。因亲故言属，缘疏故言在也。

（注：法同法性，入诸法故）生曰：法性者法之本分也，夫缘有者是假有也。假有者非性有也，有既非性，此乃是其本分矣。然则法与法性，理一而名异，故言同也。性宜同故以同言之也。诸法皆异，而法入之则一统众矣。以一统众，以一所以，同法性者也。

346 下

（注：法随于如，无所随故）生曰：如者，无所不如也。若有所随则异矣，不得随也。都无所随乃得随耳，良以名异实因，故有随之言也。如宜言随，故以随言之也。

347 上

（注：诸傍不动故）生曰：有无诸傍，不能改法，使变之无际也。无际之际谓之实际，其不动者是住此也。

（注：法无动摇，不依六尘）生曰：六尘各有主，对事相倾夺，故有动摇之义也。既已动摇，便成异矣，非实实也。

（注；法顺空）生曰：著有则乖理远矣，故空亦顺也。

（注：随无相）生曰：空似有空相也。然空若有空，则成有矣，非所以空也，故言无相耳。既顺于空便应随无相也。

347 中

（注：以大悲心，赞于大乘）生曰：若达其根，不作为说也。夫说大者必有赞大之辞，赞大是会其本也。会本故其人可拔，能拔然后为大悲之怀耳。此则呵其暗根，以击去彼乐小之情耳。

348 上

生曰：从贫乞本以悲为本，故先呵其悲偏也。故贫苦为切，既交自应在先，何偏之有哉。于不达者为偏耳，而用之偏，良在可惜也。

（住平等法应次符乞食）生曰：以悲为乞，乞又偏矣。……出家本求泥洹，泥洹为等则住之矣，苟住等法理无偏情，故会应次行乞食也。

生曰：以取揣食为之也。凡欲界食谓之揣食。揣食者揣握食也。揣是和合之物，随义言之也。坏和合者，坏五阴和合也。泥洹既是无阴坏也。以行为一，以乞为二，以揣食为三，……以受为四，不受者不受生死也。

348 下

（注：受诸触如智证）生曰：泥洹是智之所证也，知诸法如幻相，无自性无他性。从他生故无自性也。既无自性岂有他性哉。然则本自不然，何有灭乎，故如幻也。

350 上

（注：不坏于一身而随一相）生曰：断淫怒凝者则身坏泥洹也。泥洹无复无量身相，为一相矣。不坏于身，事似乖之，故云随也。

350 中

生曰：于缚得解，是见谛之功，复及之也。非不见谛，是得果矣，故即播之也。见谛在人，人必成就于法，故复极其势也。

350 下

（注：不见佛不闻法）生曰：此一阶使言反而理顺也。苟体空内明，不以言反惑意矣。

……若以无佛可见为不见佛，无法可闻为不为法，则顺理矣。

351 上

生曰：既不见佛闻法，是受道于邪见之师，因其得为邪出家也。顺在六师之理，是悟之所由，为师又从，以成出家之道也。

师邪见则师则入诸邪见矣。到于彼岸本由正见，入邪见者则不到也。顺在解邪，见理为入也。既入其理，即为彼岸，无复彼岸可到也。

既又邪见使生人难，不得无难处也。顺在已解邪见，使得住八难，理中无复无难处可得也。入邪见在八难生者，便无结不起，为烦恼所牵，不能得自异之也。愈远情净法也。顺在既住八难理中，心与烦恼冥即之为净，无复净之不可离也。

351 下

生曰：报应影响若合符契，苟施邪见之人，则致邪见之报而堕在三恶道也。报以邪见者言无福田也。既无福田何有可名哉。顺在终获正见则解，无有福田可名，互得出三恶道而不异堕也。

351 下

（注：一切众生，亦得是定）生曰：上诘其恃定不等，是言其不得定也。

352 上

生曰：施能造果谓之业。若於业生邪致受三报者，为劳苦众生也。斯则邪见与业为侣，然后得三界报矣，而此业成劳乃与魔所作同，故云“得一乎”。顺在既得正见不异于魔所作劳侣也。

生曰：若受施而使施主得邪见报者，是害其慧命为内外魔也。顺在令彼获等，则生其惠心，必不见害者殊也。

352 中

生曰：若以语言之，我则不然，就意而取，已所不及，故竟不识是何言也。进退无据故，不知以答，则有屈矣。向言若示，仍可取食，不尔故不取也。有屈便应输钵，故置之欲出。

言乃至如所作记，亦不能有心于所诘也。

所以言诸法如幻便应无惧者，以诸法如幻言，说亦然故也。言说苟曰如幻，如何以言改致者也。

不复缚在文字，故曰解脱。

向以诸法如幻，明无文字。文字既解，还复怙解在诸法也。

353 中

生曰：迦旃是分别佛语中第一也。佛既略说于前，迦旃乃敷述于后也。存旨而不在辞，故曰演其义也。

354 上

生曰：夫言无常者，据事无验之也。终苟有灭始无然乎，始若果然，则生非定矣。生不定，生灭孰定哉。生灭既以不定，真体复何所在。推无在之为理，是诸法之实也，实以不生不灭为义，岂非无常之所有耶。然则无常虽明常之为无，亦所以表无常也。毕竟者，不得不然也。

夫苦之为事会所成也。会所成者岂得有哉。是以言五受阴空苦义也，五受阴苦之宗也。无常推生及灭事不在一，又通在有漏无漏，故言诸法苦即体是无义起于内。又得无漏者不以失受致苦，故唯受阴而已也。洞达者，无常以据终验之云毕竟耳。苦以空为体故洞达也，无所起者，无常明无本之变，理在于生。苦言假会之法也，所以配其起也。

惑者皆以诸法为我之有也。理既为苦，则事不从已。已苟不从，则非我所保。保之非我，彼必非有也。有是有矣，而曰非有，无则无也，岂可有哉。此为无有无无，无究竟都尽，乃所以是空之义也。

理既不从我为空，岂有我能制之哉，则无我矣。无我本无生死中我，非不有佛性我也。

354 下

生曰：法既无常，苦空无我，悟之则永尽泥恒。泥恒者不复然也，不然者事之靖也。终得灭寂者，以其本无实然。然即不实，灭独实乎。

355 中

生曰：犯律者必有惧罪之惑也。原其为坏非难畏苦因，已交耻所为也。既违圣禁，加所为愚鄙，故不敢以斥向佛也。

355 下

(生曰）除罪用术，于理既迂，又应病则是其方，乖之更增其病矣。所以者，何彼罪性不在内，不在外，不在中间。

生曰：引有语为证也。心垢者封惑之情也。众生垢者，心既有垢罪必及也。苦能无封则为净矣。其心既净，其罪亦除也。

罪虽犹垢而致，悟之必得除也。向已明罪不在内外中间，故此亦不在三处也。

心既不在三处，垢罪亦然也。反复皆不得异，诸法岂容有殊耶，则无不如也。

以优波离验之也，心相者无内外中间也，得解脱者不复缚在心也。以心相得脱者无垢可见。

众生心相无垢，理不得异，但见与不见为殊耳。

垢实无也，在妄想中是垢耳。若无妄想垢即净也。，妄想者，妄分别想也。

见，正转也。见转于内，则妄分别外事也。

取我相者，不能废已从理也。既取我相，见便转也。

诸法皆从妄想而有，悉如此也。

357 下

生曰：世荣虽乐，难可久保。出家之理，长乐无为，岂可同年，语其优劣哉。

正以无利无功德为出家之理也。有为法者，可谓有利有功德。贪乐是无空法，为有为也。

357 下

生曰：无为是表理之法，故无实功德利也。

358 上

生曰：彼者出家也，此者我也，中间得此二法也。功德之利，出于此三。三既无为，何有功德利哉。

358 中

生曰：无利之利，真利也，故劝之耳。

出家本欲离恶行道。若在家而能发意，既具足矣，亦为具足

其道者也。

359 上

佛而有疾，现去物不远，使得有企仰之情也。而用牛乳者，有遍应从此化故也。

于不达者为不应也。

359 下

师不可师之人，便应受此耻辱矣。

思欲是妄想之怀致病之本也。如来身从实理中来，起不由彼，应有可病耶。

既以思欲为原便不出三界，三界是病之境也，佛为司理之体超截止其哉，应有何病耶。言佛为世尊者，以明过于世间也。

虽出三界，容是后边身就是漏法。漏法岂得无病哉。佛既无漏，何病之有耶。

虽曰无漏或有为也，有为是起灭法，虽非四大犹为患也。佛既无漏为体，又非有为，何病之有哉。为则有数也。如此之身，当有何疾。

近佛而谬，所以应惭也。谬必致罪，不得不惧也。得无之言，诚是容阶之辞，而意在心谬也。

361 上

生曰：阿耨多罗者，无上也。三藐三者，正遍也。菩提者，彼语有之此无名也。实则体极，居终智慧也。然有三品，声闻

也，辟支佛也，佛也。二乘名于其道为菩提耳，非所谓菩提也。唯佛菩提为天上正遍菩提也。一生者无复无量生，余一生也。

弥勒向说行意，以受记引之耳，不为说受记也。而彼生著情，便贪记以存行，斯则复是见菩提可得也。是以维摩法即推弥勒受证为无，以呵其说行之义，遣彼著也。然后更释其见菩提心焉。夫受记者要以四事合成一，一一推之皆无也。四事者，一以人受记为主，二以体如为本，三无无量生，四在一生中得佛。要应先推一生也。一生者，举八万岁是生，唯一念现在，余皆过去未在。

361 中

生曰：生时已去，未始暂停，岂可得于中成佛耶。

361 下

生曰：复次推体如也。如生者，体如之时我本无如，如今始出为生也。如灭者，如是始悟中名义，尽菩萨最后心为灭也。夫为得佛之因，既在于始，又在于终，故言为从如生灭得受记耶。别本云从如起灭。

（注：若以如生得受记者，如无有生。若以如灭得受记者，如无有灭。）生曰：如是悟理之法，故即以明之也。理既已如，岂复有如之生灭哉。苟无生灭，与夫未体不容有异，何得独以为无上道之因耶。若非因者，不得以之受证也。

362 上

生曰：菩萨既是无相理极之慧，言得之者，得既是菩萨相

也。果是其相则非实矣。得苟非实，一切众生亦是此之得理也。所以然者，菩提本无不周，众生既是其相故也。故授记言得菩提者，悬指之耳。今云弥勒得者，就语之也。既就得时而无得相，岂悬指有得乎所指。苟已验无为，指理自冥也。

361 中

生曰：既得菩至于灭度，于灭度中又无灭度也。故复报就其终以验之焉。灭度非慧，事止于灭，故不得如菩提释也。然终既至灭，始灭验矣。始若果灭，终岂灭哉。终苟不灭，众生亦此灭矣。唯验终以悟始者，知其然耳。举佛明之者，佛既亲得灭度，又为悟之极，必可以之定也。且佛终日灭度众生，然知众生即涅槃相，不复更灭，是尽为灭而不灭也。

362 下

生曰，若见有菩提可得者，则相情也。苟以相为情，岂能不以之起身心行乎。若以身心行求菩提者，则乖之逾远矣。

（注：寂灭是菩提灭诸相故）生曰：既不以相得菩提，则无菩提相矣。若不能灭诸相者，岂得以寂灭为体哉。

363 下

（注：我问道场者何所是）生曰：夫得佛由行，行乃道之场来矣。然寄在地，成地有其名耳。既据答于常，是从地来也。又迹在不暗，故复得问何所是，以招下答也。

（注：直心是道场，无虚假故）生曰：以无虚假为怀者，必得佛也。

365 上

（注：一念知一切法是道场，成就一切智故）生曰：一念无不知者，始乎大悟时也。以向诸行终得此事，故以名焉。以真心为行初，义极一念知一切法，不亦是得佛之处乎。

365 上

生曰：应悟群生为佛义矣。既从行来而理极于斯，故云住也。

生曰：五欲者，五情所乐也。夫用为自恣，宝之必深。若觉其无常，然后能以之求善本矣。以求善本事也，身既无常，便应运使为善。命既危脆，便应尽以行道。财有五家，便应用为施与，此皆无常所不能坏，谓之“坚法”也。

366 中

生曰：发道义不可苟从于人，故复为说法使其悟，然后为发也。

入理未深，不能无乐。若无有代，必思旧乐而退矣。故说法乐以易其昔五欲乐也。

368 上

生曰：施从理出，为法施也，为会，谓辩具足之也。

财是有限之物，施从此出，理自不得普而等也。

法施会为大之理也。

368 中

生曰：佛为真梵天也。行法以供养则祠之矣。终必生其境也。又此为施理无不周，亦无不等。无不等者，不先于此而后彼也。无不周者，能一时与。

368 下

施是救物之怀，以四等为主，故先明焉。然要在行实四等也。虚则不成法施会矣。慈本所念在彼，理不得偏。不偏念者，唯欲普益也。菩提既无不等，又能实益。若以此理为怀，岂虚也哉。

悲本所念，在苦欲拔之也。若以实救为悲，悲之大者也。

喜本欣彼得离非法，是意存法也。若以正法为喜，喜之实者也。

舍以舍憎爱为怀也。摄智慧，慧无不摄也。若以无不摄慧为舍者，舍亦无不舍也。

371 中

生曰：既以体理为怀，来则于其为不来相之来矣。有不来相之来者，善之极也。来本在于不来，来者尚无所从来，况来可得更来耶。以去对来相明也。

372 中

生曰：自非大悲，病不妄起也。

372 下

（注：维摩诘言诸佛国土亦复皆空）生曰：有去故空者，空则非实也。苟以不实为空，有亦空欠。所以然者，既不实有，独也。有若不实，与夫向空，岂有异哉。有今可得而去，居然非实，以明诸佛国土虽若湛，安然亦空矣。诸佛国者，有佛之国也。举此为言者，良以佛得自在，尚不能使已国为有，况余事乎。亦以是人情所重，故标为悟端也。

372 下

生曰：上空是空慧空也。下空是前理空也。言要当以空慧然后空耳。若不以空慧终不空也，岂可以我谓为不空哉。

若理果是空，何用空慧然后空耶。自有得解以空慧，此空既是慧之所为，非理然也。何可以空慧然后空便言理为空哉。

向言空慧者，非谓分别作空之慧也，任理得悟者耳。若以任理为悟而得此空，然后空者，理不可然乎。

即空之言，空似有相，有相便与余事分别也。空苟分别而慧不分别者，则空与慧异也。空既异慧，复不从慧来。

夫言空者，空相亦空。若空相不空，空为有矣。空既为有，有岂无哉。然则皆有而不空也。是以分别亦空然后空耳。

以相为怀者，极不出六十二见，见则邪矣。而此中无空，空不然乎。若六十二见以存相为邪者，何求得其然耶。

373 下

生曰：解脱者，解脱结缚也。若存相不邪，不可去，而解脱中无之者，故知诸见理必然也。言诸佛者，明妙必同也。

心行者，不从理为怀也。怀不从理者，缠缚生死相不出也。

若一切众生心行中都无解脱者，故知解脱解脱之也。心行亦六十二见耳。但其为义不同，故取之有彼此也。若无以明诸佛解脱为解脱结缚，犹未足以验六十二见为邪。若无以明六十二见为邪，亦不足以验空之为实，是以次请问则明矣。

374 上

生曰：魔乐生死而住其中矣，若不就化，永与之乖，岂得使悟有宗待理乎。亦不舍诸见也，魔与外道是背理之极。而得其宗已，自此以外何复何言哉。

病是形，理有必可信。夫身为受病之本，心为痛觉之主，病或合之为无形矣。故假兹以问，乃致明病无所寄，然后尽无形也。

身本殊表，故言离相也。心动无方，故言幻也。身心既无，何所何哉。身心本是四大合之所成，身心无可四大或有，而四大各起百一诸病便可是之，故无形也。复得寄斯为问，以明因斯大有病无实形矣。

夫恋生者是爱身情也。情既爱之无有厌已，苟曰无常，岂可爱恋哉。若能从悟，不期遣惑而惑自忘矣。忘乎惑者无身也。虽已忘惑无身，终不缀理，于理摄必能穷。穷理尽性，势归兼济。至于在惑之时，固应患惑永通。求通之怀必以无常厌身，然则厌身出于在惑，非理中怀也。

理若无常，则以失所爱致恼。曲辩之，八苦之聚尤不可恋也。向在惑以无常厌离。今亦取苦乐涅槃乐，就理为言，岂得然乎。凡爱身者，起于著我，苟是无常之苦，岂有宰之者乎。若无宰于内，复何以致恋哉。亦据其患惑久用之独善而已。既在悟

怀，理之教导也。

375 上

既无能为宰，我身何有耶。若无有身，恋是从何生乎。所言空寂，明无实耳，非谓无也。

夫恋生畏死者，恐有罪故。若能改而悔之，则出其境矣，复何畏哉。是以教悔前罪以除其畏也。此则据缘故耳，不言有实。

我有智慧犹有疾苦，况乃不达乎。

375 下

生曰：行善之时本为得道度世，未始求利衣食，尚不畏为生死所牵，况罪苦耶。

夫心为事驰无恶不作，犹放逸之马难可禁制，是以波流生死莫出其境，将欲自拔要在伏而调之，调伏之方必有道也。

376 中

生曰：众法者阴入界也，合成身者明其为因也，言但者因中无我也。起灭者是果也，言唯果中亦无我也。

从缘起者亦不能从起，非能从起也。若能从起者必有从起之知，而所知在已不在于彼，故无相知之义也，是亦自在为我义矣。

夫以法想除我想者，岂复有法生著也哉。有於言迹致惑故次除之，又兼得对明以尽其义焉。

内者我也，外者一切法也。此则相对为二矣，谓不念之行于平等为离也。

377 上

涅槃虽非无，是表无之法也。故于法外旨举此一事，以对我明等也。

377 下

所取之相为攀缘也。三界之法耳非实理也。

二见（内见外见）本以得内外法为怀。**智慧观之，理**无内外，然后二见不复得内外也。

378 上

菩提以实济为道

378 下

生曰：贪报行禅则有昧于矣。既于行有昧，报必惑焉。夫惑报者缚在生矣。

欲济群生而生者为方便生也。以本不为已故报无惑焉。

方便凡二种：一为观理伏心，二为于观结尽。观理伏心者，三乘所同偏，执则缚在小也。若以为化方便用之，则不缚矣。行功致果者，有法便受三界之报，则缚在生也，若得结尽之慧则解矣。

379 中

虽云方便有慧，而方便中不复有慧也。以方便造慧者，慧中又有方便也。是以明之而广义也。

381 中

须座之念，迹在有求。有求则乖法，非所以来意者也。

381 下

夫求法非为求也，以无复诸求为求耳。

383 下

生曰：非不有幻人，但无实人耳。既无实人，以悟幻人亦无实矣。苟幻人之不实，众生岂独实哉。

384 中

生曰：理常皎然若此，而众生乖之弥劫。菩萨既已悟之，能不示诸，此假为观意设念，非实念。

欲众生如幻为说之者，是即如幻慈也。

385 中

慈悲既以益之，唯喜而无悔也，亦为实喜矣。

385 下

虚想众生以舍憎爱者，非实舍也。若能不望功德之报，舍之报者也。

386 上

生曰：所谓度脱必有所度。度烦恼之河，脱烦恼之缚。

夫有烦恼出於惑情耳，便应观察法理以遣之也。然始观时见理未明，心不住理，要观念力然后得观也。念以不忘为用，故得存观而观焉。

以不生不灭为行也。

386 中

念力而观为造理之初，始是制恶就善也。

夫一善一恶者迭为根本，用永无判也。要当求其大原而观之然后判矣。所以为善恶者为身故也。

生曰：妄分别法故有可贪著也。惑内心转为倒，然后妄分别外事。

386 下

生曰：无住即是无本之理也。

（注：文殊师利从无住本立一切法）生曰：一切诸法莫不皆然，但为；理观于颠倒，故就颠倒取之为明矣，从此为观，复得有烦恼乎。

388 上

生曰：夫解脱者，我解于缚也。不偏在我，故不内也。亦不偏在缚，不在外也。会成解脱，解脱又不两在也。

生曰：我在内，所说在外，合之为两间矣。舍利佛向言解脱所言说故默者，是谓言说异于解脱也，既明于无异于戒之焉。

生曰：既言解脱无久，迹为实无也。解脱苟以无为实者，言亦实有也。有无相乖，岂可得以言解脱，是以托用斯默以明解脱

非实矣。解脱既非实无，然后止言，乃可得必同之耳。默然似有所不达故言尔也。

388 中

生曰：增上慢人以得法为怀，不能即淫怒疑为解脱也。故验终以语之令其悟耳。以无执为怀者，不复待验然后悟矣。

388 下

生曰：无得为得，无证为证，故辩如是也。若有得者则不得也，以不得为得，增上慢矣。三乘同以无得为怀，故不知为何志也。随彼为之，我无定也。

维摩诘居止此室而应者，大明宗极之理也。而宗极之理无取小义，此则表佛功德外勋矣。

389 上

生曰：应主在慈，岂不有照时乎，而不见之者彼自绝耳，非室无也。此室常表于理，见之乃为入耳。果得入之不复为诸垢所恼矣。

391 下

生曰：如来种是拟谷种为言也。向以示众恶为佛。今明实恶为种，故次反问焉。

392 上

生曰：夫大乘之悟，本不近舍生死远更求之也。斯为在生死事中，即用其实为悟矣。苟在其事而变其实为悟始者，岂非佛之萌芽起于生死事哉。其悟必长，其事必巧，不亦是种之义乎。所以始于有身终至一切烦恼者，以明理转，枝疏至结，大悟实也。

392 上

生曰：佛为至极之慧，而以众恶为种，未可孑孤，故问云尔。

生曰：普现色身以通达佛道为迹也。问此义者，欲明其事要，必有本反于生死之致，故能无不入矣。是以答终戒品便云所无方也。

生曰：所谓菩萨以智慧为主。而智慧以内解为用，有母义焉。方便以外济为用，成菩萨道父义也。

菩萨以上至佛也。

393 中

妻以守节为欣，失节为忧，喜于法者，此之谓也。

生曰：慈悲以外适为用，有女义焉。

于缘为有是外有也，自性则无为内虚也。可以庇非法风雨而障结贼之患，是舍之理也。

转众尘之愚以为智慧之明，岂非从化义哉。

393 下

生曰：益我知道，由之而成善友义也。

我本欲到诸法而假诸度得至，伴之良者也。

悦耳致乐莫善于此。

持诸法使不得散失为圆苑义也。

无漏之法既根深不可拔，又理高而扶疏为树之缘。漏法不复得间错其间，林之义也。

七觉以开悟为道，无染为净，体之法者也。

结尽为解脱也。从智慧生即以名之，终期所得为果也。

394 上

八以拟八方也。解脱者除垢怀也，故有浴池义也。

止则能鉴，水之义也。既定意足，湛然满矣。

生曰：一戒净，二心净，三见净，四度疑净，五道非道知见净，六行知见净，七断知见净。此七既以净好为理，从定水中出，义为水中华焉。

394 下

生曰：（四禅）四以拟四方也。禅以安乐为理，床之象者也。

395 中

生曰：戒在形而外熏，为涂身香也。

396 中

生曰：所以无方，其道皆入不二故。

398 中

（注：寂根菩萨曰佛法众生为二）生曰：有相则为有对，有

对则为二，不系一与三也。

（注：佛即是法）生曰：以体法为佛，不可离法有佛也。若不离法有佛，佛是法也。然则佛亦法也。

（注：法即是众）生曰：亦是体法为众。乖理为造，故三宝皆无为也。

399 下

生曰：文殊虽明无可说，而未明说为无说也。是以维摩默然，无言以表言之不实，言若果实，岂可默哉。

生曰：八解脱以不净观为初，而食是不净之物。既以体八为怀者，岂复有欲食之情哉。又法中无食可欲，益不可以欲食闻之。

常食是生欲法也。除欲食为未曾有食矣。

401 上

生曰：使人得悟为外熏也。岂曰食能大悲力矣，然则饭之为乞，大悲所熏矣。饭出大悲则无限矣，而现言少者，则乃不消也。

403 下

生曰：七日之内，必有所得矣。然一食之悟亦不得二阶进也。止一生补处者，佛无因得故也。无生菩萨及正位之人，岂复假外方得进哉。而今云尔者，以明此饭为宣理之极，备有其义焉。

404 下

生曰：若投药所失，则药反为毒矣。苟曰得会毒为药也。

405 上

生曰：菩萨既入此门，便知佛土本是就应之义。好恶在彼于我岂有异哉。所贵唯应，但叹应生之为奇也。

无地为空，而地出其中矣。

色身是外应之有，出无暗慧，中而无阂，慧无色身也。诸佛色身，虽复若干，而一一佛无不有之，故无不等矣。若不等者，便有所不尽，不得名为正遍觉人也。

405 中

如者谓心与如冥，无复有不如之理。从此中来，故无不如矣。于结使眠中而觉，故得心冥如也。

无不知无不能者，岂可穷之哉。言阿难不能尽受，亦何足用美其广，意在以称菩萨能尽受也。阿难岂不知己之多闻，本有在乎。自取不达，以申佛之意焉。

406 上

请还彼土法也。欲还彼土，迹在舍此之彼，是自济之怀，于菩萨为缚矣。若解脱之者，是其法也。

有为是无常尽灭之法也。无为则不尽矣。此土有苦是有为也，彼土无苦是无为也。若缚在欲尽有为住无为者，盖是此土患苦之情，非彼土然也。然则寄还彼土，以明法实得祛此缚矣。

406 中

生曰：菩萨之行凡有二业，功德也智慧也。功德在始，智慧居终。不尽有为义在前，故功德不尽之也。不住无为义在后，故智慧不住之也。不尽有为，是求理不舍生死之怀，以慈悲为本，故始明之焉。

409 上

生曰：不住无为，是穷理将入生死之怀，以满愿为极，故终明之焉。

409 中

生曰：总播前也。所以欲住无为贪其乐耳。福德既具，便自常乐，复何贪哉。所以欲尽有为者，恶其苦耳。智慧苟备己自无苦，有何恶哉。

以慈悲为怀者，不得贪己乐也。欲满本愿者，不得计己苦也。此取功德前句，智慧后句，略举二端为备也矣。

播前则是反入生死，必能救众病，故有下四句也。集法药者，使备有诸法理也，为功德意矣。随授药者知其所主，随病受也，为智慧意矣。达病所应，智慧意也。

410 上

生曰：若见佛为见者，理本无，佛有又不见也。不见有佛乃为见佛耳。见佛者，此人为佛，从未来至现在，现在至过去，故推不见三世有佛也。过去若有，便应更来，然其不来，明知佛不在过去矣。未来若有便应即去，然其不去，明知佛不在未来矣。

现在若有，便应有住，然其不住，明佛不在现在矣。

410 中

向云不见佛者，或是已不能见非佛也。故复推无佛可见，以尽之焉。人佛者，五阴合成耳。若有便应色即是佛。若色不即是佛，便应色外有佛。色外有佛又有三种，佛在色中，色在佛中，色属佛也。若色即是佛，不应待四也。若色外有佛，不应待色也。若色中有佛，佛无常矣。若佛中有色，佛有分矣。若色属佛，色可不变矣。色者，色之事也。如者，色不异也。性者，天本之色也。既言其事，事或可改，故言如也。虽曰不致本或不然，故言性也。然则要备三义，然后成色义也。是以如性五事亦不得而殊也。至识皆同识之焉。既无所见，乃为见实也。以实见为佛，见实所以见佛也。

410 中

向虽推无人相佛，正可表无实人佛耳。未足以明所以。佛者，竟无人佛也。若有人佛者，便应从四大起而有也。夫从四大起而有者，是生死人也。佛不然矣，於应为有佛无常也。

夫有人佛者，要从六入积惑而出也。既无有积，夫有人佛乎，五是四大所造，故就六以明之焉。

上言六入无积故无人佛者，正可无后世有人佛耳。未足以明今亦无也，故复以六入云已过也。六入已过者，无积为甚久矣。上言六入已过，容正在有六处，过或不及，无六入处也，故复云不在三界矣。

三垢已离，故不在三界也。以无三为不在三矣。

顺三脱门，故离三垢也，以三离三也。

410 下

顺三脱门，则等明无明也。三脱门即三而明。

等者，两等也。两共等者，不一不异也。有自有他则异矣。若无相为一矣，又不取无一异相矣。顺三脱门则到彼岸矣。若有到则不到也，无到不到然后为到耳。此岸者生死也，彼岸者泥洹也，中流者结使也。

411 上

夫化众生，使其断结生死至泥洹耳。而向言无三，似若不复化之。既云化众生，复似见有众生，故言观寂灭也。观寂灭者，非永灭之谓也。

若化众生，似复在此在彼也。在此在彼者，应化之迹耳，非实尔也。

虽云不在此不在彼，或复可以此彼之迹化之矣。此彼是众生所取，非佛以也。

生于相内，法身无相，故非智识之所及。既不在此彼，又不以此彼，岂可以智知识，识言其尔哉。

411 中

运动天地非其强，应尽无常亦非弱也。

相好严身非其净也，金锵马麦亦非秽也。

东感则东，西感则西，岂在方哉。然是佛之应，复不得言方非佛也。

若有则有为，若无则无为。而佛既无此有，又不无有，何所是有为无为哉。

应见有示，应闻者说耳。佛本无示无说耳。

以六度为体，故能如向之应耳。而度有度者，则不度也。无度不度然后度耳。六度以诚实为道。而诚有诚者，则不不诚矣。无诚不诚然后诚耳。既度既诚，便应有感而来，感尽则去也。若有此来去者，复不能来去也。来为出，去为入。

以无向为佛，故能使人供养得福，为福田矣。若使是者则有相，福田则应供养，非福田则不应供养也。福田故应取，非福田故应舍。若是福田为福德人也，福德之人则有相禄矣。无相便是之矣。谓佛为异，故言同等耳。既同真际等法性，岂可以意而量之哉。过诸量者，言非不及之谓也。

言小则大包天地，言大则细入无间也。

非徒不可见闻觉知，亦无可作见闻觉知。既无见闻觉知，于何生结缚哉。

岂复容智出于群智，自异于众矣。

412 上

于一切法都无分别情也。

有失为浊，既浊成恼也。自此以下明佛无相理中无。有浊有恼便是后起作身。既作起后身，则有生灭者矣。若有生灭，是可畏法也，便欣生而忧灭矣。忧欣无已故可厌也。

412 下

生死尚不实，不应致问，况都无之耶，生死没直，福德尽故

也。生者必长诸恶也。

414 中

生曰：经说佛慧，则慧在经矣，经苟有慧，则是佛之法身也。

414 下

体此经理终成菩提，故从中生也。菩提无相，不可以意限量之矣。

415 上

生曰：引过去以验供养法身为胜也。法供养者，行法即为供养也。先明经也。深经者谓佛说实相法，以为菩萨道也。

实理灼然，岂有深浅哉。世间情与之反，信受甚难，非其所及故为深也。妙绝人心，见之难矣。

无相可取故不得生垢。若能见之，垢亦除也。要积功德然后会矣。

415 中

陀罗尼者，持也。若持实相不失，于诸天人魔梵之中，不复畏有不通之义。譬如生印为信，关津诸禁，莫能呵留。果是持印，所印之经则无有胸矣。

理无退处，从之必至也。非但不退而已，乃极诸法边焉。

义谓言中之理也，而此经善分别之矣。

416上

生曰：坐道场时思惟十二因缘，如此故得成佛。

三乘皆同，以其理悟，故无不摄矣。

依诸法实相义，则尽然表不得不无常，而无无常相也。

416下

无生忍之为见也，则决定矣。虽无我无众生，而非无受报之主也。不复逐语取相而昧其理也。

417上

若食（识）以著相为情，智以达理为用，终不复从识乖智也。

辩理者为了义经也。虽曰巧辞而无理者，为不了义也。

人行理无，非法为法也。苟曰有法不遗下贱。若无法者虽复极贵极高，亦不从之。复随顺法相，无人无归之义也。无人无归，尽为不实也。

三、《大藏经》各卷中竺道生的言论

第34卷

127上《妙法莲华经文句》卷第九下，隋智顗撰

竺道生云，其色身佛者，应视而有，无有实形。既形不实，岂有寿哉。然则万形同致，古今为一。古亦今也，今亦古也。无

时不有，无处不在。若有时不有，有处不在者，于众生然耳，佛不尔也。是以极澶之寿，云伽耶是也。

358 上《法华文句记》卷十下，唐湛然撰

生云，近识受持心薄，故敦之以咒术。注云，幽显挟赞，故曰陀罗尼，观生公去注远矣。

505 上《法华义疏》卷第四，隋吉藏撰

问低头举手善云何成佛，答昔者著道生著善不受报论，名一毫之善业皆成佛，不受生死之报。今见璎珞经亦有此义。成论师云，一念善有习报两因。报因则感於天人，习因牵性相生作佛。今明此义并成难解。经云有所善不动不出，凡夫习因之善既有所得，何云得成佛耶，则以此言还责生法师也。

528 中《法华义疏》卷第六，隋吉藏撰

第二释者，御车之牛，竺道生法师用净名经义释此文云，六通无垢为白牛，故云象马五驰通。今明万德与平等大慧，其义不同。万德但运而五导，故但车非牛。平等大慧亦运亦导，故具牛车二义。五度对般若具其义亦然，大白牛者则平等智慧也。

585 中《法华义疏》卷第九，隋吉藏撰

竺道生云，法出于佛，若闻说骂佛，是则骂人非骂法，是故罪轻。今受持有我，若毁訾之，则是毁人有法乃毁法也。今明佛以离八风无复忧喜，虽复得毁不仿正化。今弘经之人犹是凡夫，未免八风，若逢毁訾，心则退悔不能弘法。法既不弘，便无行法

之人。无行法之人，谁复得佛，以断三宝种故罪重也。

594 上《法华义疏》卷第十，隋吉藏撰

今依竺道生及注法华经辨四行者，一空寂行，二无憍慢行，三离嫉妒行，四慈悲行。第一前明空寂者，空寂即是诸法实相般若正观，即乖实相理则便有苦无乐，与理相应则有乐无苦。今正明弘经安乐之义，是故初明空寂行也。虽内修空观，但始行之人观理未成，处众说法多恃解陵物。是故次明离憍慢行。夫为师将者，若恃解陵他，则忌他胜己，盖是有识常情，为弘经之巨患。是故次名离嫉妒行。通法之人虽无憍慢嫉妒，但所化之流凡有二种，一求大道，二持小乘。於此二人多生爱恚。若起爱恚，则痴使随之，故须于学大乘者富起慈心，於非菩萨宜生愍恻，是故次辨菩萨慈悲行。义不尽者，文当具足。通称安乐行者，安行四法则便得乐，故称安乐。行者，涉行之义，谓心行此四法也。

第 36 卷

39 上《大方广佛华严经随疏演义钞》卷第六，唐澄观撰

生公之立四轮，智者之分四教等，皆开而不合。故诸德见开有失则合，见合有失则开，不应局执也。

54 下《大方广佛华严经随疏演义钞》卷第七，唐澄观撰

生公云，二者第二乘，三者第三乘，亦应无第一。第一不乖所以大，故不无之。既无二三，一亦去矣。今日一乘深有玄致，称所以大。所以大合，义理深也。昔三乘中大乘据未融，余二则

立为权。若约悲智，万行不乖。今日之一，故云不乖所以大，故不无之。

59 中《大方广佛华严经随疏演义钞》卷第八，唐澄观撰

若言阐提有（佛性）者，显扬理性令不字欺。……故生公云，扬当时诱物之妙，岂可守文哉。以释法显翻六卷泥洹经云，除一阐提皆有佛性。生公云，夫禀质二仪皆是涅槃正因。阐提含生之类，何得独无佛性，盖是此经未尽耳。（由唱此言，被摈武丘。……）

66 上《大方广佛华严经随疏演义钞》卷第九，唐澄观撰

生公云，是非相待，故有真俗名，生一谛为真，二言成为权矣。

130 中《大方广佛华严经随疏演义钞》卷第十四，唐澄观撰

有云如者，当理之言者，通能所诠，含于事理。理者道理，非唯真如，既生公释法华经。

167 下《大方广佛华严经随疏演义钞》卷第二十二，唐澄观撰

有见佛性二为常者，见即有始，后必当终。如世间物，已有还无。今明证见，何能通此。若超悟法师说答疑意，意则菩成，是生公意。

187 上《大方广佛华严经随疏演义钞》卷第二十四，唐澄观撰

若能证入藏身之性，即名佛智正用。起信始觉同本，名究竟觉。故生公立体理成照义，云理不待照而自了，智必资理而成

照。故知理无废兴，弘之由人。智虽人用，不在人出矣。故人有照分，功由理发。失理则失理，故要见此理方见佛耳。

197 上《大方广佛华严经随疏演义钞》卷第二十六，唐澄观撰

言永绝色累者，即生公十四科净土义云。夫未免形累者，八地以前在生空观，即净土出于秽土。八地以上在长生空，即长在净土，故须托土以自居之。八地以上永觉色累，照体独立，神无方所。

200 下《大方广佛华严经随疏演义钞》卷第二十六，唐澄观撰

生公亦云，器像之妙，莫脩莲华。莲华之美，莫在始敷。始敷之盛，则子盛于内，色香味足。

220 上《大方广佛华严经随疏演义钞》卷第二十九，唐澄观撰

生公云，凡顺理生心名善，乖背为恶。万善理同而相皆亡，异而域绝，即斯义矣。

251 上《大方广佛华严经随疏演义钞》卷第三十三，唐澄观撰

生公云，如杖薪之火，旋之成轮。轮必资火而成照，有情亦如之，必资心而成用也。以彼情依于心，类此命依于心。

291 中《大方广佛华严经随疏演义钞》卷第三十八，唐澄观撰

生公释，诸法毕竟不生不灭，是无常义。云无常者，以事灭验之，终苟有灭，始无然乎，始若果然，则生非定矣。生不定生灭孰定哉。生灭既不定，真体复何所在哉。推无在之为，理是诸

法实义。实以不生不灭为义，岂非无常之所在乎，故云不生不灭是无常义，此则正就生灭推之即无生灭耳。又无常者，乃明常之为无常，则所以无无常也，故不生不灭是无常义。

292 上《大方广佛华严经随疏演义钞》卷第三十八，唐澄观撰

生公云，既理不从我为空，岂有我能制之哉，则无我矣。无我，本无生死中我，非不有佛性我也。

318 下《大方广佛华严经随疏演义钞》卷第四十一，唐澄观撰

彼问云，善恶相倾其犹明暗不并，云何言万善理同恶异各有限域耶。答，明暗虽相倾而理实无绝，明能灭暗故无暗不灭。所以一爝之火与巨泽火同。暗不能灭明，以其理尽暗质故也，思之可知。

376 上《大方广佛华严经随疏演义钞》卷第四十八，唐澄观撰

随业现故，此业即是所化者业。以菩萨众生之业为因，亲感他受用变化之土。如来利他为增上缘，随他众生之业成，故云引也。泉能成池，名为所流。凿池引水，水名所引。正同于世界品，引生公行，致净土非造之也，造于土者众生类也。

378 中《大方广佛华严经随疏演义钞》卷第四十八，唐澄观撰

离众生垢者，破情显理。取我之心名众生垢。生公亦云，若见理垢情必尽，以离垢验之知无众生也。二者无寿命，正明理无离生死，故释成上义。

380 上《大方广佛华严经随疏演义钞》卷第四十九，唐澄观撰

涅槃第三有金刚身品，金刚为内照之实，即生公释，言非金色，亦不全遮，意通内外耳。

440 下《大方广佛华严经随疏演义钞》卷第五十六，唐澄观撰

眼有大小，空无差别，是故生公依于此理立顿悟义，明唯佛悟证如穷故。十地圣贤皆为信境，未全证如，故云未称顿者，明理不可分，悟语极照以顿明悟，义不容二。不二之悟符不分之理，理智兼释谓之顿悟，即斯意也。

449 中《大方广佛华严经随疏演义钞》卷第五十七，唐澄观撰

经云，真如平等无相身，若生灭门中，法身即名如来藏性，如来藏性即是本觉。……生公亦云，真理自然，悟亦冥符。真则无差别，悟岂容易不容易之体，为湛然常照等并如前说。

451 上《大方广佛华严经随疏演义钞》卷第五十七，唐澄观撰

生公云，夫知智在说，说则为门，非唯智不可解。门亦难了，了门则达三非。三非难解，如何皆以说为门也。

510 下《大方广佛华严经随疏演义钞》卷第六十四，唐澄观撰

生公云，三界途阻，二乘路险。五百由旬是菩萨恶道，其难过矣。今超圣意亦越凡情，故能降之。

528 下《大方广佛华严经随疏演义钞》卷第六十六，唐澄观撰

又问，诸佛解脱当于何求。答曰，当于一切众生心行中求。

然寻古释有三意。第一义云，执见乖空，则显空非是见。仰解脱中无见，则知见非解脱。众生心中无佛解脱，当知诸佛解脱中，则非众生亲契空矣，即生公意。

636 下《大方广佛华严经随疏演义钞》卷第八十一，唐澄观撰

生公云，菩萨之名起自闻谤之曰。疏岂言象之能及，即周易略例中意。言者所以存象，得象而忘言。象者所以在意，得意而忘象。

642 下《大方广佛华严经随疏演义钞》卷第八十二，唐澄观撰

如说修行为安徐入水，要在修习我常之法而不废替方便之义。先修于常然后知无常，如是得成在我，岂非智哉。经不应修习无常等想乃至为宝珠者合也。譬中已悉，故略合耳。昔修都非，而以为是，如彼痴人也。经汝等应当善方便，在处处常修我想常乐净想者，处处常修此四法者，必以得之为方便也。经复应当知先所修习四法，相貌悉是颠倒者，知是则知非，知非则知是，对观然后无惑矣。经欲得真实修诸想者，如彼智人巧出宝珠。所谓我想常乐净想者，要常修得我常乐净，然后都得真实如彼智人也。上生公释远师大同。

675 下《大方广佛华严经随疏演义钞》卷第八十七，唐澄观撰

生公释云，以其向念，故教食也。亦欲因以明食之为理，泥洹是甘露之法，而食此食者，必以得之，故饭中有甘露味焉。大悲所熏者，使人得悟为外熏义，岂曰能食大悲力焉。然则饭之为气，大悲熏也。无以限意者，饭出大悲即无限，而限言少者则不

消也。

679下《大方广佛华严经随疏演义钞》卷第八十七，唐澄观撰

疏：佛种从缘起，佛缘理生者。上句是法华经，下句是生公释。

第37卷

2下《胜鬘宝窟》卷上，隋吉藏撰

（注：《维摩诘经》“深心为华鬘”一句）竺道生注云，鬘既为首鬘，束发使之不乱也。又释深心者，深心实相之心也。所人实相，既其妙微，则彻理之心，心亦端严。端严之慧居众善之先，犹鬘之在首。问华之与鬘，有何异耶。答涅槃经云，愿诸众生皆得佛华三昧。七觉妙鬘，系其首头，故华之与鬘应为二物。若如维摩云深心为华鬘，则以华为鬘，应为一物。

15下《胜鬘宝窟》卷上，隋吉藏撰

至人空洞无像，岂国土之有恒。竺道生著法身净土论，明法身无净土，此皆用无色义也。

60下《胜鬘宝窟》卷下，隋吉藏撰

竺道生以果为一乘而未见此经，玄与经合也。

第38卷

2上《大般涅槃经玄义》卷上，唐灌顶撰

竺道生，时人呼为涅槃圣，翻为灭，引文云，佛唱灭悲哀请住，魔王所以劝令速灭。

19 上《涅槃玄义发源机要》卷第一，北宋智圆撰

竺道生者……事迹委如梁传第九。……遂撰十四科，其第十众生有佛性义云，经言阐提无者，欲击励恶行之人，非实无也。以其见恶明无恶，必有抑扬当时诱物之妙，岂可守文哉。

327 下《注维摩诘经》卷第一并序，晋僧肇撰

竺道生曰，维摩诘者，胡音此云无垢称也。其悔迹五欲，超然无染，清名暇布，故致斯号。贵名求实者，必重其说。说本表实，重之则终得所求，因斯接近有过圣言矣。

451 上《维摩义记》卷第二，隋慧远撰

若如生公肇公所释，要须菩提证空，上齐佛下等凡 乃克取食。

792 下《维摩经略疏垂裕记》卷第六，北宋智圆撰

诚以为耻者，生公云，犯律者必有惧罪之惑也，原其为怀，非唯苦困，已交耻所为也。

806 上《维摩经略疏垂裕记》卷第七，北宋智圆撰

生公云，因其说法可诡以从善，实以女乱之。五嫌怪不受而要我于遥反案，要犹强也，亦要难也。

844 中《维摩经略疏垂裕记》卷第十，北宋智圆撰

生公云，八解脱以不净观居初，而食是不净之物。既以体八为怀者，岂有欲食之情哉。……以香诠理者，达香由心造。具香

即是心香具三千，即空假中，故云诠理。

868 中《净名玄论》卷第三，隋吉藏撰

生公云，不思议者凡有二种，一者理空，非感情所测。二者神奇。非浅识能知。

888 下《净名玄论》卷第五，隋吉藏著撰

初地时未舍结，七地方断。答，众师不同，生公用大顿悟义，唯佛断惑，尔前未断，故佛名为觉，尔前未觉。

935 上《维摩经义疏》卷第二，隋吉藏撰

生公云，丈六为迹身，常住为法身，迹从法身出，故云即法身。

942 上《维摩经义疏》卷第三，隋吉藏撰

生公云，既其有屈，便应输钵，故置之欲出。然善吉与众人，凡有两异一同，诸人识其言而善吉不识，此一异也。众生被诘生喜，而善吉闻呵便惧，此二异也。五百声闻悉不能答，斯同一也。

第 39 卷

546 下《大方广圆觉修多罗了义经略疏注》卷上二，唐宗密撰

生公云，佛有形累，托土以居。佛是常住法身，何须国土。

665 上《大毗卢遮那成佛经疏》卷第八，一行阿阇梨记

十方凡圣众僧皆习有分……当获于大果者，是究竟利。若于

此中树福，如食金刚毕竟不消，要至金刚地际然后止住，故生公云，一毫之善皆趣佛果也。

第 42 卷

240 上《百论疏》卷上之余，隋吉藏撰

竺道生云，善不受报，一向钟佛。成实师云，一念之善有余二义，一者报因感天人之果，二者习因相生得佛。今云舍富为此二同义，为异彼两师。

第 44 卷

837 上《大乘义章》卷第十九，隋净影寺慧远撰

如生公说，佛无色身。亦无净土，但为化物，应现住于众生土中。如是说者，众生有土，诸佛则无。什公所异，诸佛有土，众生全无，但佛随化现土不同。故维摩经注第一云，为化众生，故现此土为不净耳。又人复说，佛与众生，各别有土，各别住于自业果故。此等所说，义有皆通，不可偏定。是义云何，分别有三。一摄实从相，众生有土，诸佛无土，随化现居众生处故。故华严三十六经说言，普贤菩萨，依于如如，不依国土。普贤既耳，诸佛亦然。生公所立，义当此门。二摄相从实，诸佛有土，众生无土，於一佛土，随其业行种种异见，如佛一身众生异见故。……

第 45 卷

111 中《二谛义》卷下，隋吉藏撰

诸法亦尔，迷故见有，悟故不见也。若悟犹见犹迷，迷故见悟，故不见也。又同大顿悟义。此是竺道生所辨，彼云，果报是变谢之场，生死是大梦之境，从生死至金刚心皆是梦，金刚后心豁然大悟，无复所见也。又有小顿悟义，明七地悟生死无所有，此出大论。

208 下《肇论新疏》卷上，宋文才撰

物即真俗融通之境，我则权实双融之心。同根者，心境相收无异，故是非者真俗也，亦相即故一气也。生公云，是非相待，故有真俗名生，苟一谛为真，四言成权矣。

第 46 卷

222 上《止观辅行传弘诀》卷第三之一，唐湛然撰

生公云，般若居宗而上。

第 48 卷

954 中《宗镜录》卷第九十八，北宋延寿撰

答一切诸法非深非浅，汝不自见谓言甚深。若也见时，触月尽皆微妙，何以高推菩萨别立圣人。且如生公曰，非曰智深，物深于智耳。

第 51 卷

55 中《法华传记》卷第二

生公云，道品可以泥洹，非罗汉之名。六度可以至佛，非树王之谓。斩木之喻，木存故尺寸可渐。无生之证，生尽故其必

顿。案三教之名，皆以生尽照息，去有入空。以此为道，不得取象于形器也。今无量义，亦以无相为本。若所证实异，岂曰无相，入照必同，宁曰有渐，非渐而云渐。

第 52 卷

100 中《弘明集》，《竺道生答王卫军书》，竺道生撰

究寻谢永嘉论，都无间然。有同似若妙善，不能不以为欣。檀越难旨甚要，确想寻必佳通耳。且聊试略取诠意以伸欣悦之怀，以为苟不知焉。能有信然则由教而信，非不知也。但资彼可以至我，庸得无功於日进，未是我知。何由有分於入照，岂不以见理於外，非复全昧，知不自中未为能照耶。

第 55 卷

110 上《祐录》（又名《出三藏记集》）卷第十五，《道生法师传第四》，梁僧祐撰

（略）

四、《续藏经》中竺道生言论

《妙法莲华疏》二卷，竺道生撰，第二编第三十二套第四册，约 15000 字（略）

主要参考书目

一、佛教典籍

（一）金陵刻经处流通本

十住毗婆娑论	15卷	姚秦鸠摩罗什译
十二因缘经	1卷	吴支谦译
阿弥陀经	1卷	姚秦鸠摩罗什译
无量寿经	1卷	曹魏康僧会译
法华经普门品	1卷	姚秦鸠摩罗什译
如来藏经	1卷	晋佛陀跋陀罗译
智论十八空	1卷	姚秦鸠摩罗什译
大乘起信论	1卷	梁真谛译
智论七喻三品	1卷	姚秦鸠摩罗什译
阿毗昙心论	1卷	东晋慧远并僧伽提婆共译
佛遗教经	1卷	姚秦鸠摩罗什译
肇论	1卷	姚秦僧肇著
梵网经	2卷	姚秦鸠摩罗什译
维摩诘所说经注	8卷	姚秦僧肇述
中论颂	1卷	姚秦鸠摩罗什译

摩诃止观	10 卷	隋吉藏著
十二门论	1 卷	姚秦鸠摩罗什译
三论玄义	2 卷	隋吉藏著
发菩提心论	2 卷	姚秦鸠摩罗什译
名僧传钞	1 卷	日本宗性抄

（二）《释氏十三经》中经典（书目文献出版社，1989 年 8 月第一版）

金刚经	1 卷	般若波罗蜜多心经	1 卷
妙法莲华经	7 卷	维摩诘所说经	3 卷
深解密经	5 卷	菩萨十住行道品经	1 卷
金光明经	4 卷	楞伽经	4 卷
胜鬘经	1 卷	佛说无量寿佛经	1 卷
楞严经	10 卷	六祖法宝坛经 1 卷	

（三）其他

六度集经	康僧会译	《大正藏》第 2 卷
摩诃般若波罗蜜经（卷三、第八	罗什译	《大正藏》第 8 卷
渐备一切智德经	竺法护译	《大正藏》第 10 卷
十住结断经	竺佛念译	《大正藏》第 10 卷
佛说四谛经	安世高译	《大正藏》第 10 卷
五阴譬喻经	安世高译	《大正藏》第 10 卷
大般涅槃经义记 10 卷	隋慧远著	《大正藏》第 37 卷
大乘义章 26 卷	隋慧远著	《大正藏》第 44 卷
鸠摩罗什师大义 3 卷		《大正藏》第 45 卷
弘明集 14 卷	梁僧祐著	《大正藏》第 52 卷
广弘明集 30 卷	梁僧祐著	《大正藏》第 52 卷

杂阿含经	中国宗教文化研究所点校	宗教文化出版社	1999 年版
长阿含经		上海古籍出版社	1995 年版
大般涅槃经 40 卷	梁宝亮著	上海古籍出版社	1991 年版
高僧传 梁释慧皎著	汤用彤校注	中华书局	1992 年版
出三藏记集（祐录）	梁僧祐著	中华书局	1995 年版

中国文化精华全集（宗教卷一、二） 中国国际广播出版社 1992年版
中国佛教思想资料选编 石峻著 中华书局 1986年版

二、竺道生语录出处

（一）《大正藏》

第33卷：

法华经义疏序（唐湛然）

法华玄义释谶卷第三（唐湛然）

第34卷

妙法莲华经文句（卷第七下）（隋智颉）

法华文句记（卷二上、卷十下）（唐湛然）

法华玄论（卷第二）（隋吉藏）

法华义疏（卷第二、四、六、九、十）（隋吉藏）

第36卷

大方广佛华严经随疏演义钞（卷第四、六、七、八、九、十四、二二、二四、二六、二九、三三、三八、四一、四二、四四、四八、四九、五一、五六、五七、六四、六六、七九、八十、八一、八七、九十）（唐澄观）

第37卷

胜鬘宝窟（卷上、下）（隋吉藏）

大般涅槃经集解（四十卷）（梁宝亮）

第38卷

注维摩经卷第一并序（姚秦僧肇）

大般涅槃经玄义（卷上）（隋吉藏）

净名玄论（卷第三、五）（隋吉藏）

维摩经义疏（卷第二、三）（隋吉藏）

第 39 卷

大方广圆觉修多罗了义经略疏注（卷上二）（唐宗密）

大毗卢遮那成佛经疏（卷第八）（唐一行阿阇梨记）

第 40 卷

四分律行事钞资持记（卷中二）（宋元照）

第 42 卷

百论疏（卷上之余）（隋吉藏）

第 44 卷

大乘义章（卷第十九）（隋慧远）

第 45 卷

大乘玄论（卷第四）（隋吉藏）

二谛义（隋吉藏）

第 46 卷

止观辅行传弘诀（卷三之一）（唐湛然）

第 48 卷

镜宗录（卷第九十八）（宋延寿）

第 49 卷

历代三宝记（卷十）（费长房）

第 51 卷

法华传记（卷第三）

第 52 卷

竺道生答王卫军书

龙光寺竺道生法师诔（宋慧琳）

第 53 卷

法苑珠林（卷第二十三、八十九、一百）（释道世）

第 55 卷

出三藏记集（梁僧祐）

大唐内典录（卷第四）（唐释道宣）

开元释教录（卷第五上、第十三）（唐智昇）

开元释教录略出（卷第三）（唐智昇）

妙法莲华经略疏（二卷）（竺道生）

（二）《续藏经》

肇论疏　慧达著　第二编第一套第一册

注维摩诘经　十卷　僧肇著　第二编第二十七套第三册

名僧传抄　一卷　梁宝唱著　第二编第七套第一册

妙法莲华经疏　二卷　竺道生著　第二编第三十二套第四册

大乘四论玄义（卷六）　唐均正著　续藏第七十四册（第 40 页）

三、佛教研究

作者	书名	出版社	年份
赖永海	中国佛性论	中国青年出版社	1991 年版
赖永海	中国佛教文化论	中国青年出版社	1999 年版
赖永海	佛道诗禅	中国青年出版社	1990 年版
赖永海	佛学与儒学	浙江人民出版社	1990 年版
吕　澂	吕澂佛学论著选集（五卷）	齐鲁书社	1991 年版
汤用彤	汉魏两晋南北朝佛教史	北京大学出版社	1998 年版
周叔迦	佛教基本知识	中华书局	1991 年版

季羡林	季羡林学术论著自选集	北京师范学院出版社	1991 年版
任继愈	汉唐佛教思想论集	人民出版社	1994 年版
潘桂明	中国居士佛教史	中国社会科学出版社	2000 年版
麻天祥	反观人生玄览之路	贵州人民出版社	1994 年版
沈如行	般若与业力	北京图书馆出版社	1998 年版
印　顺	佛法概论	上海古籍出版社	1998 年版
黄夏年	汤用彤集	中国社会科学出版社	1998 年版
方立天	佛教哲学	中国人民大学出版社	1986 年版
方立天	魏晋南北朝佛教论丛	中华书局	1982 年版
方立天	慧远及其佛学	中国人民大学出版社	1984 年版
杨曾文	佛教的起源	今日中国出版社	1998 年版
南怀谨	如何修证佛法	北京师范大学出版社	1996 年版
南怀谨	禅观正脉研究	北京师范大学出版社	1996 年版
颜洽茂	佛教语言阐释	杭州大学出版社	1997 年版
弘　学	人间佛陀与原始佛教	巴蜀书社	1998 年版
弘　学	部派佛教	巴蜀书社	1998 年版
姚卫群	佛教般若思想源流	北京大学出版社	1997 年版
许兆仁	禅定指南	中国人民大学出版社	1982 年版
许抗生	僧肇评传	南京大学出版社	1998 年版
吴　焯	佛教东传与中国佛教艺术	浙江人民出版社	1991 年版
郭　朋	印顺佛学思想研究	中国社会科学出版社	1991 年版
王守常	人间关怀	中国广播电视出版社	1997 年版
任继愈	中国佛教史（三卷）	中国社会科学出版社	1981 年版
洪修平	禅宗思想的形成和发展	江苏古籍出版社	2000 年修订版
徐小跃	禅与老庄	浙江人民出版社	1996 年版
王月清	中国佛教伦理研究	南京大学出版社	1999 年版
印　顺	中国禅宗通史	江西人民出版社	1999 年版
陈杨炯	中国净土宗通史	江苏古籍出版社	2000 年版
魏道儒	中国华严宗通史	江苏古籍出版社	1998 年版

杜继文 魏道儒	中国禅宗通史	江苏古籍出版社	1995年版
王居恭	华严经与华严宗漫谈	中国书店	1991年版
傅伟勋	从西方哲学到禅佛教	台湾东大图书公司	1998年版
丁为祥	熊十力学术评传	北京图书馆出版社	1999年版
舍尔巴茨基（俄）	佛教逻辑 宋立道等译	商务印书馆	1997年版
舍尔巴茨基（俄）	小乘佛教 立人译	商务印书馆	1994年版
舍尔巴茨基（俄）	大乘佛教 立人译	商务印书馆	1994年版
渥德尔（英）	印度佛教史 王世安译	商务印书馆	2000年版
刘保金	中国佛典通论	河北教育出版社	1997年版
	实用佛学辞典	上海古籍出版社	1994年版

四、中国哲学

（魏）王弼注	老子	上海古籍出版社	1995年版
（晋）郭象注	庄子	上海古籍出版社	1995年版
（宋）朱熹注	周易	上海古籍出版社	1995年版
（明）陆九渊	象山语录	上海古籍出版社	1992年版
（明）王守仁	阳明传习录	上海古籍出版社	1992年版
（清）郭庆藩	庄子集解（四册）	中华书局	1961年版
任继愈	中国哲学史（四卷）	人民出版社	1993年版
方立天	中国古代哲学问题发展史	中华书局	1990年版
李书有	中国儒家伦理思想史	江苏古籍出版社	1992年版
张祥浩	中国古代道德修养论	南京大学出版社	1993年版
张祥浩	王守仁评传	南京大学出版社	1997年版
张立文	中国哲学范畴发展史	中国人民大学出版社	1988年版
汤一介	非实非虚集	华文出版社	1999年版
蒙培元	心灵超越与境界	人民出版社	1998年版
黄　钊	道家思想史纲	北京图书馆出版社	1991年版
李维武	20世纪中国哲学本体论问题	湖南教育出版社	1991年版

五、海外论文

竺道生思想之理论基础	刘贵杰	台湾华冈佛学学报第5期	
竺道生思想之理论特色及其价值意义	刘贵杰	台湾华冈佛学学报第6期	
竺道生思想之背景及其理论渊源	刘贵杰	台湾国立编译馆馆刊第21卷第1期	
顽石点头话生公	印　顺	台湾现代佛学大系第48卷	
大乘涅槃思想之展开	张曼涛	台湾华冈佛学学报第四期	
大乘涅槃思想研究	张曼涛	台湾现代佛学大系第34卷	
原始佛教的涅槃思想	李世杰	台湾现代佛教学术丛刊第94卷	张曼涛主编
《大乘涅槃经》的佛性论	释恒清	台湾佛学研究中心学报第1期	
罗什入关前中国的净土思想	赖鹏举	台湾法光学坛第1期	
摩罗什思想研究	刘贵杰	台湾国立编译馆馆刊第21卷第1期	
龙树之论空、假、中	吴汝钧	台湾华冈佛学学报第7期	
中国佛教义学的形成	赖鹏举	台湾中华佛学学报第13期	
东晋慧远法师“法性论”义学的还原	赖鹏举	台湾东方宗教研究所学刊新3期	
佛学研究	林传芳	台湾现代佛学大系第34卷	
论前后佛教对解脱境界的看法	杨惠南	台湾文哲史学报第29期	
中国佛教“心性论”研探二篇	方立天	台湾国光佛学学报创刊号	
前生与后生的人格关系与意志自由	木村泰贤	台湾现代佛教学术丛刊第54卷	张曼涛主编
六轮论回的说明	印　顺	台湾现代佛教学术丛刊第54卷	张曼涛

主编
生有之研究 杨白衣 台湾现代佛教学术丛刊第54卷 张曼涛主编
《大乘起信论》的真如缘起说 黄忏华 台湾现代佛教学术丛刊第53卷 张曼涛主编
读慧达《肇论疏》述所见 石 峻 台湾现代佛教学术丛刊第48卷 张曼涛主编
六祖坛经与竺道生佛性论之比较 释慧扬 （网络版）
四圣谛的多层义蕴与深层义理 傅伟勋 印顺导师九秩华诞祝寿文集（网络版）
性空学研究 印 顺 （网络版）
如来藏之研究 印 顺 （网络版）

六、西方宗教哲学

（德）黑格尔著 魏庆征译 宗教哲学 中国社会科学出版社 1999年版
（德）黑格尔著 贺麟译 精神现象学 商务印书馆 1996年版
（德）韦伯著 郑乐平编译 经济社会宗教文选 上海社会科学出版社 1997年版
（德）韦伯著 丁晓等译 新教伦理与资本主义精神 三联书店 1987年版
（德）加达默尔著 黄镇平译 哲学解释学 上海译文出版社 1994年版
（英）鲍柯克等著 龚方震译 宗教与意识形态 四川人民出版社 1992年版
（英）约翰斯通著 社会中的宗教 四川人民出版社 1992年版
（英）利奇蒙特著 神学与形而上学 四川人民出版社 1992年版
（英）汤因比著 一个历史学家的宗教观 四川人民出版社 1992年版
（英）休谟著 人类理解研究 商务印书馆

1995年版	（荷）斯宾若莎著	顾寿观译	简论上帝、人及心灵健康	商务印书馆
1999年版	（美）梅多著	宗教心理学	四川人民出版社	1992年版
(美) 特雷西著	冯川译	诠释学?宗教?希望	三联书店	1998年版
(美) 布科著	曲跃厚译	过程神学	中央编译出版社	1999年版
（日）西田几多郎著	善的研究	商务印书馆	1989年版	（日）池田大作
我的佛教观	四川人民出版社	1990年版	(印) 阿多频多著	澄觉译
瑜伽的基础	辽宁教育出版社	1994年版		

后　　记

本书基本上是我申请博士学位论文的内容，也是《中国涅槃学研究》的第一部分。在完成这篇论文的过程中我得到了导师赖永海教授的悉心教诲，尊师不仅将竺道生的佛学思想审定为“实相本体论”，而且多次耐心细致地指导和修订论文大纲，亲自修改了论文，不断的鼓励和关心增强了我完成论文的勇气和决心，使我终身难忘。与此同时，我的硕士学位导师徐小跃教授在我开题时给予了重要的指导，针对写作强调“小题大做为上品”，这成为我完成这篇论文的座右铭。在此首先衷心感谢两位导师。

中国佛学博大精深，我对其中许多课题都有浓厚的兴趣。这篇论文的初步完成仅仅是我由浅入深迈出的关键第一步，这也归功于张祥浩教授、李书有教授、洪修平教授、孙亦平教授等哲学系诸位老师的多年培养。在此谨对以上哲学系中国哲学专业的诸位老师和吴爱华、曹立群等老师表示深深的敬意和感谢，对顾肃教授、潘桂明教授、麻天祥教授、卞敏教授、胡发贵教授、董群教授、李向平教授等评议委员表示深深的感谢。

南京大学具有良好的学术氛围，哲学系特别是中国哲学专业

又有国内不可多得的学术精神。各位恩师的高尚人品和严谨学风对我今后的人生和学术研究必将产生深刻的影响。我深深体会到，我在这方面的受益和收获远远大于对佛学的研究。

在本书即将出版之际，我特别地怀念我的慈父。他老人家是一位很有境界的思想者，人生境界非常高尚。我现在深深体会到，他老人家的人格精神深受幼年时期所接受的佛教寺院教育的影响，这种影响是深层而长久的。我的性格、人生观、学风等的形成与发展首先启蒙于我的父亲。所以，本书所代表的我研究中国佛学所取得的初步成果，一方面首先归功与我的慈父，另一方面也是对他教育与养育之恩的最好报答。在我完成学业及这篇论文过程中，若没有我的母亲和妻子的坚决支持，我将不仅生活无着而且会前功尽弃。所以，从某种意义我可以有根据地说，所谓菩萨行并非仅仅发生在佛教内部，而且在布施方面也是精神大于物质，这也充分体现出中国佛教基本精神的博大深沉及其现实意义所在。

当代中国的宗教文化、宗教学与宗教理论研究工作虽然已有一定的基础，但与中国当代社会发展的需求相距甚远。江苏作为国内的一个文化大省，对现实宗教文化的研究必然具有更深刻的意义。所以，我近期将考虑着手对当代的地区性的宗教文化现象以及宗教与社会的关系进行调查和研究，并准备首先从佛教文化人手。那么，本书所研究的中国佛教早期本体论及其与解脱论的关系问题，实际上将为上述的考虑及后来的工作提供了一定的理论前提。

在研究中国佛教问题方面，我的基本态度是：将佛教本体论作为佛教宗教实践的理论基础，将中国社会历史作为中国佛教发

展的基本动力，通过研究具有时代代表性的历史人物及其基本理念和思想体系，力求如实地整理和解释中国佛教思想发展的基本脉络。其中更坚持这样的基本思路，即对待佛教理论与实践中出现的社会学、伦理学、心理学、解脱论以及三教关系、政教关系、中西方宗教关系、宗教的当代现实问题研究等等都力图从本体论中找到理论上的根据和解释。为此，我也将沿着这个思路继续一系列的宗教问题探究。佛学之路漫漫，吾将上下求索。

江苏省社会科学研究院哲学与文化研究所

余日昌

2001 年 10 月 10 日定稿于金陵祁桥桐

图书在版编目(CIP)数据

实相本体与涅槃境界/余日昌著．-成都:巴蜀书社，2003.10
(儒道释博士论文丛书)
ISBN 7-80659-527-9

Ⅰ.实...　Ⅱ.余...　Ⅲ.佛教-研究-中国-六朝时代　Ⅳ.B949.92

中国版本图书馆CIP数据核字(2003)第091847号

责任编辑:侯跃生

实相本体与涅槃境界　　余日昌　著
——梳论竺道生开创的中国佛教本体理论

巴蜀书社出版发行　(成都盐道街三号　邮编610012)
总编室电话(028)86656816　发行科电话(028)86662019
新华书店经销　西南冶金地质印刷厂印刷
电话(028)84122206

开本850×1168　1/32　印张12.125　字数260千
2003年10月第一版　2003年10月第一次印刷
印数:1-2300册

ISBN 7-80659-527-9/B·72　定价:19.60元



作者简介

余日昌，1961年出生于南京市。

1994年师从徐小跃教授，研学中国传统哲学，获南京大学哲学硕士学位。后任新华社江苏分社江苏国际新闻交流中心记者。1998年考入南京大学哲学系，师从赖永海教授，研学中国佛学和宗教文化，2001年获南京大学哲学博士学位。

现为江苏省社会科学院 哲学与文化研究所副研究员。已在《佛学研究》、《禅学研究》、《江海学刊》等学术刊物上发表专业论文数十篇，出版独著《法计合韵》、《漫话圣经》、《孙子兵法评析》；合著《当代中国哲学走向》、《当代中国伦理走向》；合译《后现代转向》等。主要研究方向：宗教哲学与文化，宗教对话，宗教比较哲学等。电子信箱：yurch@sina.com

内容简介

六朝时期，罗什代表北方佛教义学，承印度大乘般若学，提出“万法假有真空”的般若本体理论；慧远代表南方佛教义学，弘扬弥陀净土信仰，提出“自然法性”的实体性本体论思路；竺道生代表涅槃学派，依《大般涅槃经》思想而主张“佛性妙有”，并独创体系化的“实相本体论”。形成了“三足鼎立”的中国佛教本体论基本框架。

竺道生的“实相本体论”深入解读印度佛教“诸法实相”本体理论，提出“佛性大我”、“涅槃境界”等观点，将中国佛学真正推入哲学思辨的历史发展进程。其中的“涅槃佛性”理论以“众生悉有佛性论”和“顿悟成佛说”为主干，形成“法身无色论”、“佛无净土论”和“善不受报论”三个主要观点，表现出鲜明的中国化特征。

“实相本体论”的主要贡献之一是：将印度佛教“有宗”以“真如”与“阿赖耶识”为标志的二元化本体论，成功地改造成了以“佛性大我”为标志的一元化实相本体论。从而成为涅槃学派的理论基石和天台、华严及禅宗等中国本土“真常唯心系”佛学思想及宗派发源的肇始，影响了中国佛教解脱论、心性论、禅学、人间佛学等理论发展及其宗教实践。

儒道释博士论文丛书

责任编辑 侯跃生

版式设计 陈 勇



ISBN 7－80659－527－9/B·72
定价：19.60元